The University of Chicago
Libraries

Cres-cat Sci-entia Vita Exco-latur

GIFT OF
Dean Shailer Mathews

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.
Sonderausgabe aus der 8. u. 9. Abthlg.

Der Epheserbrief

erklärt von

D. Erich Haupt,
Konsistorialrat, o. Prof. d. Theol. an d. Univ. Halle-Wittenberg.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1897.

BS3696
.H37

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Div

Gift of
Dean Shailer Mathews

1354130

Der Brief an die Epheser.

1 1.2] In allem Wesentlichen entspricht die Ueberschrift des Briefes der des Kolosserbriefes. Im einzelnen jedoch sind mehrere Abweichungen. Zunächst tritt, während dort Timotheus als Mitabsender genannt wird, hier Paulus allein auf. Ferner fehlt hier bei der Benennung der Adressaten der dort gemachte Zusatz *ἀδελφοί*. Der hauptsächlichste Unterschied wäre freilich, wenn die Ortsbestimmung *ἐν Ἐφέσῳ* als unecht zu gelten hätte. Aber in der Einleitung ist des Näheren gezeigt, dass dies aus exegetischen Gründen sehr unwahrscheinlich ist. Denn der Ausdruck *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς* bleibt, wie dort gezeigt ist, wie man ihn auffassen möge, unerklärlich. Nehmen wir also *ἐν Ἐφέσῳ* als echt an, so ist in dieser Beziehung die Adresse ganz analog der des Kolosserbriefes, und es fragt sich nur, ob das folgende *ἐν Χρ. Ἰησοῦ* nur zu *πιστοῖς*, oder zugleich auch zu *ἁγίοις* gehört. Da Phl 1 1 der Zusatz bei *ἅγιος* steht, so ist von vorn herein wahrscheinlich, dass auch hier seine Rektion sich über beide Ausdrücke erstreckt. Damit ist dann auch gegeben, dass *ἐν Χρ.* nicht das Objekt des Glaubens bezeichnen soll (die an Chr. gläubig sind), sondern ausdrücken, dass die Heiligkeit und Gläubigkeit der Gemeinde in ihrer Beschlossenheit in Christo ihren Grund hat. Diese Fassung empfiehlt sich um so mehr, da *πιστός* mit *ἐν* zur Bezeichnung des Objekts des Glaubens sonst bei P. nicht vorkommt. Wie im Kolosserbrief giebt auch hier *ἅγιος* an, was die Leser kraft göttlicher That sind, *πιστός* das subjektive Verhalten der-
1 2] selben zu Gott[1]). Die eigentliche Grussformel weicht von

1) Die Behauptung Oltr., *ἅγιος* beziehe sich auf die sittliche Lebenshaltung, widerspricht nicht nur, wie Kol 1 2 gezeigt ist, dem

der des Kol. darin ab, dass dort Gnade und Friede nur von Gott, hier dagegen in der sonst bei Paulus üblichen Weise zugleich von dem Herrn Jesus Christus abgeleitet werden.

1 3] Mit einer weit ausgedehnten, durch Relativsätze und präpositionale Bestimmungen fortgesponnenen Periode (V. 3–14) beginnt P. Der allgemeine, von allen konkreten Verhältnissen absehende Charakter des Briefes tritt schon hier hervor: ohne jede Rücksicht auf irgend welche lokale Verhältnisse wird nur solches erwähnt, was allen Christen gemeinsam ist. Wesentlich ist es auch hier, wie in fast allen Briefen des Paulus, Danksagung, womit der Brief eröffnet wird, doch so, dass in Uebereinstimmung mit dem gehobenen, fast hymnenartigen Ton der ganzen ersten drei Kapitel der Dank hier die Form einer Doxologie annimmt (*εὐλογητός*) [1]. Gegenstand

gesamten Sprachgebrauch des Ap., sondern scheitert vor allem an dem Wortlaut unserer Stelle selbst. Denn da dem P. die Sittlichkeit Folge des Glaubens ist, so müsste unbedingt die umgekehrte Reihenfolge *πιστὸς καὶ ἅγιος* gewählt sein. Aber auch Becks Erklärung ist abzuweisen, welcher unter Streichung des *ἐν Ἐφέσῳ* den Sinn gewinnt, der Brief wende sich an die Heiligen, aber nur an solche, welche zugleich wahrhaft gläubig, d. h. dem paulinischen Evangelium treu geblieben seien. Danach würde *ἅγιος* sich auf alle beziehen, welche äusserlich der Gemeinde angehörten, und der Zusatz *τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς* aus diesem weiteren Kreise einen engeren herausschälen. Diese Erklärung ist nach allen Seiten unmöglich. Unmöglich, weil nach paulinischem Sprachgebrauch es keine Heiligen giebt, die nicht zugleich gläubig wären, und niemals in solcher Weise der Unterschied zwischen der ecclesia visibilis und invisibilis bezeichnet wird. Unmöglich ferner, weil der Ausdruck *πιστοὶ ἐν Χρ.* viel zu allgemein ist, um ohne jeden ausdrücklichen Zusatz oder bestimmte Gründe des Zusammenhangs die paulinischen Christen von den Judaisten zu unterscheiden. Unmöglich endlich, weil der ganze Brief ausschliesst, dass P. nur einen Teil der Gemeinde als Adressaten gedacht hat.

1) Unter Berufung auf III Reg 10 9. II Chr 9 8. Job 1 21. Ps 68 20. 112 2. Röm 9 5 behaupten Meyer-Schmidt, dass, wo in Doxologieen der kontextmässige Accent auf der Person ruhe, diese vorangestellt werde. Das ist unrichtig. An keiner dieser Stellen steht das Subjekt voran, weil ein Ton darauf ruht, d. h. weil dieses Subjekt im Unterschied von einem andern Subjekt zum Gegenstand der Doxologie gemacht werden soll. Vielmehr ist die Regel dahin zu fassen, dass *εὐλογητός* immer im Anfang der Doxologie steht, wo die Kopula fehlt. Damit scheiden die Stellen I Reg 10 9. II Chr 9 8. Job 1 21. Ps 112 2 von vornherein aus der Reihe der scheinbaren Ausnahmen aus. Ebenso Röm 9 5, wo nach der richtigen, immer mehr zur Anerkennung kommenden Erklärung vor *εὐλογητός* ein Komma zu setzen ist (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός, εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας*), so dass hier überhaupt kein doxologischer Ausruf vorliegt, sondern *εὐλογητός* dem vorangehenden *θεός* koordiniert und von *ὁ ὢν* abhängig ist. Als einzige scheinbare Ausnahme bleibt also Ps 68 20. Hier aber erklärt sich die Nachstellung des *εὐλογητός* in der ersten Vershälfte durch die beabsichtigte chiasti-

derselben ist ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. Aeltere Ausleger wie Hier., Theod., Theophyl., und ebenso die meisten neueren, z. B. Stier, Hofm., Schm., Oltr., Sod., Kl., Beck, beziehen den Genetiv auf beide vorangehende Substantive, so dass ein zwiefaches Verhältnis ausgesagt wäre, in dem Chr. zu Gott steht: dieser wäre sein Gott und sein Vater genannt. Diese Fassung empfiehlt sich auf den ersten Blick als die natürlichste, und ausserdem könnte dafür geltend gemacht werden, dass V. 17 unzweifelhaft Gott θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. genannt wird; ferner, dass in der ganzen folgenden Periode ἐν Χρ. offenbar Hauptbegriff ist, es also ganz angemessen erscheint, dass gleich zu Anfang Gott als Gott Jesu Christi bezeichnet wird, um hervorzuheben, dass Gott unser Gott nur sei, weil Gott Christi. Dennoch wird diese Auffassung mit Meyer u. A., auch Schmiedel zu II Kor 1 3, aufzugeben sein. Wenn nämlich auch an unserer Stelle sich die Wahl des Ausdrucks θεὸς Χρ. aus dem Zusammenhang erklären liesse, so doch nicht an den übrigen, wo sich dieselbe Formel wie hier findet, II Kor 1 3. 11 31. Röm 15 6. Dazu kommt, dass die Stellen, wo θεὸς πατὴρ ἡμῶν steht, zeigen, dass P. gewohnt ist, θεός absolut zu gebrauchen, und der folgende appositionelle Zusatz πατήρ dann den christlichen Gottesbegriff näher spezifizieren soll. Derjenige, welcher der ganzen Welt gegenüber θεός ist, hat sich zu uns in das besondere Verhältnis der Vaterschaft gesetzt. Also ist zu erklären: gepriesen sei der, welcher Gott ist und Vater Jesu Christi, unseres Herrn. Weil Chr. unser Herr ist, darum haben auch wir an Gott mehr als den Herrn der Welt, haben Teil an dem Vaterverhältnis, in dem er zu Christo steht. Die folgenden Ausführungen zeigen aufs deutlichste, was zu Kol 1 2 näher ausgeführt ist, dass in dem Vaterbegriff nicht nur ein besonderes Mass von Liebe Gottes ausgesagt werden soll, sondern dass er denjenigen, dessen Vater er ist, so in die Sphäre seines eigenen Wesens und Lebens hineinzieht, wie auf Erden der Sohn an der Lebenssphäre und dem Wesen des Vaters teil hat. Kurz gesagt liegt in dem Ausdruck stets der Anteil an dem überweltlichen Leben Gottes. Die εὐλογία, welche der Apostel samt der Gemeinde Gott darbringt, ist nur der Reflex derjenigen εὐλογία, welche Gott uns gewährt hat [1]). Während erstere sich in Worten voll-

---

sche Wortstellung, welche durch Nebeneinanderstellung des doppelten εὐλογητός noch besonders hervorgehoben wird.

1) Es liegt hier also die rhetorische Form einer Antanaklasis (wörtlich Zurückprallen) vor, d. h. die Umbiegung eines Wortes in

zieht, ist die göttliche εὐλογία hier nicht etwa von göttlichen Verheissungen, sondern von göttlichen Thaten gemeint (so εὐλογία auch Röm 15 29. II Kor 9 6). Und nicht nur irgend welches segnende Thun wird von Gott ausgesagt, sondern das quantitativ und qualitativ höchste. Es giebt keinen Segen, mit dem er uns nicht begnadigt hätte (πᾶσα), und zwar ist von dem höchsten Segen die Rede, den es geben kann, der εὐλογία πνευματικ', der Segnung auf dem religiösen Gebiete. Die Adjektive auf ικός bezeichnen überhaupt „die Gattung oder Klasse, der ein Gegenstand angehört, inbezug auf das Wort aber, von dem sie abgeleitet sind, das zu diesem in Beziehung Stehende, dazu Gehörige, seine Art Tragende“ (Kühner-Blass 1. 2 3. 294. 5). So ist speziell bei Paulus πνευματικός, was die Art des πνεῦμα an sich hat, also überweltlichen Charakter trägt, was den Stempel des Geistes Gottes oder Christi aufweist. Der Zusatz ἐν τοῖς ἐπουρανίοις kann verschieden bezogen werden. Da die von Beza vorgeschlagene Beziehung auf θεός [1]) sowohl an der Wortstellung wie an der Belanglosigkeit des so entstehenden Gedankens scheitert, so bleiben nur zwei Möglichkeiten übrig: die Worte entweder von εὐλογήσας oder von ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ abhängig zu machen. Es ist davon auszugehen, dass das substantivische τὰ ἐπουράνια, welches bei P. nur in unserem Briefe vorkommt, an allen anderen Stellen (1 20. 2 6. 3 10. 6 12) lokale Bedeutung hat. Damit ist die von Chrys. und Theod., neuerdings besonders von Beck verteidigte Erklärung ausgeschlossen, dass damit die himmlischen Güter gemeint seien [2]). Jedenfalls dürfte eine andere Erklärung erst in Frage kommen, wenn die durch die Parallelstellen gewiesene hier keinen Sinn gäbe. Davon kann aber nicht die Rede sein. Freilich, wenn man ἐν τοῖς ἐπουρ. von εὐλογήσας abhängig macht, geben die Worte wirklich keinen rechten Sinn. Denn dass Gott uns in den himmlischen Regionen gesegnet habe, würde voraussetzen, dass wir in denselben weilen. Hierfür aber ist

---

eine andere Bedeutung. Aliter deus benedicit nobis, aliter nos benedicimus illi (Bgl.).

1) Dicitur Deus nobis benedicere in caelis, in quibus, quasi in suo solio sedens, suis beneficiis nos cumulat.

2) Beck übersetzt: der uns in allseitiger geistiger Segnung himmlischen Segen gewährte; mit Christo komme das Himmelreich in den Menschen und der Mensch komme ins Himmelreich. Der Gedanke wäre also scheinbar analog dem Ausdruck Phl 3 20: ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. In der That aber ist auch Phl 3 20 οὐρανός ja Lokalbegriff: ideell gehören wir dem Himmel an, wenn wir auch äusserlich noch auf Erden wandeln.

Phl 3 20 nur ein scheinbares Analogon. Denn es soll mit diesem Ausdruck nicht gesagt sein, dass wir im Himmel weilen („wandeln" Luth.), sondern dass unser Bürgertum, unsere ideelle Heimat im Himmel sei. Hier dagegen könnten die Worte entweder nur bedeuten, dass die betreffenden Segnungen uns aufgespart seien für die Zeit, wo wir im Himmel sein würden, so dass also εὐλογήσας proleptisch gemeint wäre (z. B. Thom. Aqu.), und das widerstrebt dem ganzen Zusammenhange, welcher (V. 7) von gegenwärtigen Gütern, wie von Sündenvergebung, redet, oder es müsste τὰ ἐπουράνια von der Kirche, der schon hienieden vorhandenen βασιλεία τῶν οὐρανῶν gemeint sein (z. B. Stier, Eadie), und das ist ein dem Paulus vollständig fremder Sprachgebrauch. Wollte man aber den Sinn dahin fassen, dass die Segnungen in den himmlischen Regionen ihre Heimat hätten und von da aus auf uns herabflössen, so würde man ἀπ' οὐρανοῦ erwarten. Ganz anders, wenn man ἐν τοῖς ἐπουρ. dem ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ subordiniert. Dieser Ausdruck bezeichnet nämlich Segnungen, die auf dem Gebiete des πνεῦμα liegen, im Gegensatze zu allerlei Segnungen auf dem natürlichen Gebiete; nun wird hinzugesetzt, dass jene geistlichen Segnungen im Himmel vorhanden sind. Diejenigen Güter, die den Lebensinhalt der Himmelsbewohner bilden, sind uns zu Teil geworden. Der Ausdruck ist bedeutend inhaltsvoller, als wenn ἀπ' οὐρανοῦ gesagt wäre. Dann wäre nur die himmlische Kausalität, so aber ist die himmlische Art dieser Segnungen betont. Somit ist der ganze Gedanke: Gott hat uns jede geistliche Segnung, die in seinem Himmel vorhanden ist, mitgeteilt, und der koncise Anschluss des präpositionellen Ausdrucks an das vorangehende Nomen entspricht durchaus dem paulinischen genus dicendi. Das folgende ἐν Χρ. wird nun aber nicht gleichfalls dem ἐν εὐλογίᾳ zu subordinieren, sondern von εὐλογήσας abhängig zu machen sein. In der Person Christi sind diese Segnungen beschlossen, so dass, indem wir Christum haben, wir auch sie haben.

1 4] Diese Thatsache, dass uns Gott mit solchen Segnungen in Christo überschüttet hat, entspricht nun (καθώς) der anderen Thatsache, dass er uns in demselben Christus (ἐν αὐτῷ) zum Gegenstande seiner ewigen Auswahl gemacht hat. Wie im AT in der Person Abrahams das ganze Volk Israel Gegenstand der göttlichen Auswahl geworden war, so dass in und mit Abraham alle, die mit ihm gliedlich verbunden waren, gleichfalls auserwählt wurden, so sind im NT alle, die mit Christo gliedlich verbunden sind, in und mit ihm Gegenstände der göttlichen Auswahl. Gott hätte sich nicht

in ein sonderliches Verhältnis zu ihnen gesetzt, wenn nicht Christus gewesen wäre. Die Analogie des ATlichen Gedankens zeigt, dass man hier nicht den Gesichtspunkt der praevisa fides eintragen darf. Die göttliche Ekloge ist dem Paulus ein völlig freier Willensakt Gottes; nicht weil die Betreffenden an Christum glauben, sind sie auserwählt, sondern dass sie glauben, ist eine Folge der Auswahl. Die Konsequenz freilich, dass dann auch der Unglaube der übrigen in einem Willensakte Gottes seinen Ursprung habe, zieht P. niemals[1]). Er begnügt sich stets mit der seinem religiösen Bewusstsein unmittelbar gewissen Thatsache, dass das Heil des Menschen nicht in ihm selber, sondern in Gott seinen letzten Grund habe. Sobald man festhält, dass der Begriff der ἐκλογή für P. nicht in einer theoretischen Ueberlegung seinen Grund hat, welche die letzte Kausalität des Geschickes der gesamten Menschheit begreifen will, sondern nur der religiöse Ausdruck für die dankbar anerkannte Grösse und Seligkeit des Geschickes ist, das Gott seinen Kindern geschenkt hat, fallen von selbst alle unlösbaren Fragen, welche sich sonst an diesen Begriff knüpfen, fort, weil sie eben den Standort der rein religiösen Betrachtung, den er innehält, aus dem Auge verlieren. Namentlich handelt es sich hier nicht um einen abstrakten Ratschluss Gottes, dass er die Menschheit zur Sohnesstellung in Christo berufen wolle, wobei noch von den einzelnen Personen, die an dieser Sohnesstellung Anteil gewinnen, ganz abgesehen sei. So einerseits Ritschl, der die Gemeinde Christi als Abstraktum, andrerseits Beck, welcher die ganze Menschheit, wieder als Abstraktum, Gegenstand der Erwählung sein lässt, und zwar so, dass letzterer zunächst noch die Sünde dabei ganz ausser Rechnung stellt: die Versöhnung der Menschheit sei nur die durch den Eintritt der Sünde eingetretene Form, wie das ursprünglich ohne Rücksicht auf sie ihr bestimmte Ziel erreicht werde. Die ἐκλογή ist also nach seiner Auffassung nicht eine Auswahl eines Teiles der Menschheit im Unterschiede von einem anderen Teil, sondern die Auswahl der Menschheit zu einem bestimmten Ziel, nämlich der υἱοθεσία, im Unterschied von der übrigen nicht dazu berufenen Schöpfung. Diese Auffassung will den Universalismus des göttlichen Heilsrats retten: Gott will Allen das Heil geben, es ist nur Sache des Einzelnen, ob er es annehmen will oder nicht. Aber zu-

1) Auch nicht Röm 9, welche Stelle nach meiner Ueberzeugung überhaupt nicht von der Auswahl zum ewigen Heil oder Unheil, sondern von der innerzeitlichen Beteiligung an dem Gottesreiche redet.

nächst ist doch dieser Gedankenkomplex in die vorliegende Stelle einfach eingetragen. In ihr werden fortwährend die Christen und nur sie (ἡμεῖς) als Subjekt vorausgesetzt, von einem auf die Menschheit als solche bezüglichen Ratschluss Gottes ist nicht mit einem Worte die Rede. Ebensowenig von einem der Schöpfung zu Grunde liegenden Ratschluss, der nachher durch den Eintritt der Sünde nur in der Form seiner Ausführung modifiziert wäre. Nicht allein weist das *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κ. ἀμώμους* deutlich genug auf den Gegensatz zur Sünde hin, sondern auch der Ausdruck *εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰ. Χρ.* zeigt, dass nicht der präexistente, sondern der historische Christus als Vermittler der *υἱοθεσία* gedacht ist, dass also von dem Ratschluss der Erlösung der Menschheit, nicht von dem Schöpfungsakt die Rede sein soll. Dass aber dieser Ratschluss nicht auf das Abstraktum sei es der Menschheit als eines Ganzen, sei es der Gemeinde bezogen ist, sondern mit ἡμεῖς die einzelnen, faktisch beteiligten Personen gemeint sind, folgt aus der gesamten Denkform des Ap. Seine Anschauungen bis ins Einzelnste hinein wurzeln in der Damaskus-Erfahrung. Ihm dem Einzelnen war dort die Gnade Christi zuteil geworden: daher ist stets der Einzelne bei ihm der Ausgangspunkt seiner Anschauung. Er ist nicht durch die Gemeinde berufen, sondern erst infolge seiner Berufung in ein Verhältnis zur Gemeinde getreten. Das hat zur Folge gehabt, dass ihm nicht die Gemeinde als Ganzes, sondern das Individuum Ausgangspunkt seines christlichen Denkens ist. Ferner schliesst P. aus der geschichtlichen Thatsache seiner Berufung zurück auf die übergeschichtliche Thatsache seiner Erwählung; daher ist ihm die Erwählung überhaupt nicht ein abstrakter, s. z. s. rein theoretischer Vorsatz Gottes, welcher erst nachträglich an bestimmten Individuen seinen konkreten Inhalt empfängt, sondern sie ist von vorn herein auf eine bestimmte Summe von Individuen bezogen. Der Begriff der Erwählung ist dem P. nur die Form, in welcher er die geschichtliche Thatsache der Berufung von allem Innerzeitlichen und Innerweltlichen loslöst und auf Gottes eigenes, ewiges und überweltliches Wesen zurückführt. Wir haben darin die stärkste Betonung der rein göttlichen Kausalität des Heiles. Eben weil somit ihm die Erwählung nur die Projektion des in der Zeit geschehenen Aktes der *κλῆσις*, welche bei P. bekanntlich immer als erfolgreich gedacht wird, in das Ueberzeitliche ist, ist der Umfang der *ἐκλογή* mit dem der *κλητοί* identisch. Mit der *ἐκλογή* ist nach Röm 8 29. 30 potentiell schon die ganze Stufenfolge der Momente gesetzt, in welcher das Heil sich auswirkt: *καλεῖ-*

σϑαι, δικαιοῦσϑαι, δοξάζεσϑαι. Die Betonung der Vorzeitlichkeit des göttlichen Heilsrates (πρὸ καταβολῆς κόσμου)[1] ist an sich keine spezifisch christliche Erkenntnis. Wenn das Judentum alle religiösen Güter präexistent dachte, ist das wesentlich dieselbe Anschauung. Wohl aber ist spezifisch christlich, was von Grund und Inhalt der ἐκλογή gesagt wird. Jener wird mit dem Zusatze ἐν Χρ. angegeben, während die AT Auswahl ἐν Ἀβραάμ stattfand. Dieses ἐν αὐτῷ, welches sich, wie jetzt anerkannt ist, auf Christum, nicht auf den Vater bezieht, ist aber nicht zu übersetzen „beschlossen in ihm" (Wohlenb.) oder dans la communion de Christ (Oltr.: „ἐν" a une valeur mystique), als wenn es zu ἡμᾶς gehörte und gleich wäre einem τοὺς ὄντας ἐν Χρ., sondern es ist mit ἐξελέξατο zu verbinden. Wiederum aber nicht so, als wäre der Gedanke: indem Gott Christum auserwählte, hat er auch uns auserwählt (Calv., Beng., Rück.); denn von einer Auswahl Christi ist nach dem Zusammenhang nicht die Rede; die Meinung ist einfach, dass die Person Christi die Basis bilde, auf welcher allein es zu einer Auswahl der Christen kommen konnte. Die Erklärung der griechischen VV. durch δι᾽ αὐτοῦ ist also im Allgemeinen richtig, wenn dabei auch die eigentümliche Prägnanz des ἐν nicht zum Bewusstsein gebracht wird. Dem Umstande, dass unsere Auswahl nicht in der innerweltlichen Person Abrahams, sondern in der überweltlichen Christi ihren G r u n d hat, entspricht nun auch andererseits ihr höherer I n h a l t, welcher in dem epexegetischen den Zweck angebenden Infinitivsatz (Win.[7] 44. 1. 298) dargelegt wird. Während im AT der religiöse Zweck der Auswahl Israels mit innerweltlichen Gütern, wie dem Besitz des heiligen Landes, verquickt war, handelt es sich hier ausschiesslich um religiöse Güter: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ. Es wird gestritten, ob in diesen Worten der Gesichtspunkt der Rechtfertigung oder der der Heiligung zu Grunde liegt, d. h. ob Gott uns um Christi Willen als heilig und unsträflich ansehe, oder wir durch ihn die Unsträflichkeit als eine in uns wirklich vorhandene Eigenschaft besitzen, wie letzteres nach vielen Aelteren namentlich Beck und Oltr. ver-

---

1) Dass die Formel πρὸ καταβολῆς κόσμου bei P. sonst nicht vorkommt, darf um so weniger gegen den paulinischen Ursprung unseres Briefes geltend gemacht werden, als einerseits sie dem Inhalte nach sich deckt mit αἱρεῖσϑαι ἀπ᾽ ἀρχῆς II Th 2 13, und als andererseits jene Formel bei fast allen NT Schriftstellern vorkommt (Hbr 4 3. 9 26. I Pt 1 20. Apk 13 8. 17 8. Mt 13 35. 25 34. Lk 11 50. Joh 17 24). Es wird also nur als Zufall zu betrachten sein, dass der Ausdruck sonst bei P. fehlt.

teidigen. Diese Fassung würde nötig sein, wenn die Worte ἐν ἀγάπῃ zu dem vorangehenden Infinitivsatz zu ziehen wären. Das ist nun aber sicher nicht der Fall (gegen W.-H.). Nicht nur fehlt es an jeder Parallele, wo bei ἅγιος oder ἄμωμος eine Tugend, in welcher diese Eigenschaften erscheinen sollen, mit ἐν angefügt würde (Kl.), sondern man würde auch in diesem Fall das ἐν ἀγάπῃ vor κατενώπιον αὐτοῦ erwarten. Müssen wir also von diesem Zusatze zunächst ganz absehen, so wird die Entscheidung über den Sinn des Infinitivsatzes lediglich aus Gründen des Zusammenhangs zu gewinnen sein. Nicht entscheidend gegen die Beziehung auf die vollendete sittliche Heiligkeit wäre an sich die Berufung Meyers darauf, dass dann γίνεσθαι statt εἶναι stehen müsste. Denn es wäre sehr wohl möglich, dass Paulus hier statt des sittlichen Prozesses alsbald dessen Resultat als das Ziel ins Auge gefasst hätte, welches bei der ἐκλογή Gott vor Augen schwebte. Aber aus anderen Gründen ergiebt sich evident, dass hier der Gesichtspunkt der imputierten Gerechtigkeit zu Grunde liegt. Zunächst ist zu beachten, dass in dem ganzen Abschnitt V. 3—14 das sittliche Moment durchaus bei Seite bleibt: der Begriff εὐλογία πνευματική V. 3 ist der alles beherrschende; es würde bei der Erklärung von der Sittlichkeit also ein dem Zusammenhang durchaus fremdes Element eingetragen werden. Zweitens redet V. 7 nicht nur ausdrücklich von der Sündenvergebung, zum Beweis, dass dieselbe dem Kontext nicht fern liegt, sondern der Partizipialsatz V. 5, welcher, wie wir sehen werden, nur eine Erläuterung des Inhalts von V. 4 ist, nimmt den Infinitivsatz V. 4 durch den Begriff υἱοθεσία wieder auf. Nur ist aber die Einkindung dem P. niemals Produkt der vollendeten sittlichen Heiligung, sondern Moment der Rechtfertigung, Gabe Gottes, nicht Aufgabe des Menschen. Damit ist aber bewiesen, dass auch der sachlich parallele Satz V. 4 von dem Verhalten Gottes zu den Menschen, nicht vom Verhalten des Menschen zu Gott redet. Drittens: V. 4 ist ja eine Begründung (καθώς = gemäss dessen, dass) für den Segen, den die Leser von Gott empfangen haben (εὐλογήσας). Demgemäss muss das V. 4 genannte Ziel der göttlichen ἐκλογή auf demselben Gebiet liegen, wie die V. 3 genannte εὐλογία, d. h. der Infinitivsatz muss sich auf etwas schon Gegenwärtiges beziehen, — und das wäre die sittliche Tadellosigkeit als realer Habitus des Menschen nicht, — und es muss sich auf das göttliche Urteil, nicht auf eine menschliche Aufgabe beziehen. Die richtige Auffassung ergiebt sich schon aus dem ἐξελέξατο ἐν αὐτῷ. Liegt der Grund unserer Erwählung in Christus, so wird auch ihr Inhalt in ihm gegeben sein.

Indem wir zu diesem Christus gehören, sind wir heilig, d. h. der Welt der Sünde entnommen und in Beziehung zu Gott gesetzt, und ferner tadellos in den Augen Gottes (κατενώπιον αὐτοῦ), sofern er uns nämlich nicht nach dem, was wir an uns sind, sondern nach dem, was Christus ist, beurteilt. Das ist der Grund, weshalb er uns mit jedem geistlichen Segen begabt: in Christo haben wir sein Wohlgefallen, und die ihm Wohlgefälligen sind naturgemäss Objekte des Segens [1].)

1 5—6] Der an V. 4 angeschlossene Partizipialsatz προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰ. Χρ. εἰς αὐτόν enthält in den eben angeführten Worten kein neues Moment, sondern nur die Wiederaufnahme des vorigen Gedankens in anderer Form. Denn das aoristische Partizip προορίσας will nicht etwa einen von dem ἐξελέξατο unterschiedenen und ihm vorangehenden Akt göttlicher Vorherbestimmung aussagen, sodass es mit „nachdem" aufzulösen wäre, was einen ganz unhaltbaren Gedanken ergeben würde, sondern es ist nach griechischem Sprachgebrauch dem vorangehenden Aorist gleichzeitig gedacht, um auszudrücken, worin die angegebene Handlung näher besteht (Krüger 53. 6. 8. 178). προορίζειν und ἐκλέγεσθαι sind durchaus synonym gebraucht, und ebenso ist der Inhalt der υἱοθεσία identisch mit dem Inhalt des vorangehenden Infinitivsatzes und das διὰ Ἰ. Χρ. Wiederaufnahme des ἐν αὐτῷ im Vorigen, nur so, dass das eine Mal der präexistente Christus als Motiv für den göttlichen Ratschluss, das andere Mal der geschichtliche als Mittel zu seiner Verwirklichung gedacht ist. Die Einkindung besteht darin, dass Christus uns, die wir nicht von Natur υἱοὶ θεοῦ waren, in die Stellung solcher versetzt hat, indem er nach dem Folgenden uns die Vergebung der uns von Gott scheidenden Sünde erwarb [2]). In allen ihren Konsequenzen ausgewirkt

---

1) So ergiebt sich, dass unsere Worte genau ebenso aufzufassen sind wie die analogen Kol 1 22. Mit Absicht ist der Sinn der letzteren Stelle nicht zur Begründung der unseren gebraucht. Je mehr jeder der beiden Briefe rein aus sich selbst erklärt wird, desto klarer wird das Verhältnis zwischen beiden werden.

2) Mit Unrecht polemisiert Wohlb. gegen die gewöhnliche ganz richtige Auffassung, dass υἱοθεσία Adoption bezeichne, also nur einen Rechtsakt. Er beruft sich darauf, dass Röm 8 15 ff. der Geist Gottes, also eine wesenhafte Veränderung des Menschen, zum Begriffe der υἱοθεσία gehöre. Er übersieht dabei, dass die Geistesgabe dem P. Folge der Einkindung ist, und sowohl Röm 8 15 ff. wie Gal. 4 6 als causa cognoscendi für den Besitz der Kindschaft in Betracht gezogen wird: sie giebt uns das Bewusstsein der Kindschaft, so dass wir rufen können ἀββᾶ ὁ πατήρ. Wie die Sündenvergebung, so ist auch die

ist die υἱοθεσία erst im Aeon der Vollendung; denn zu diesen Konsequenzen gehört nicht nur die sittliche Durchheiligung, sondern auch die Begabung mit der himmlischen Leiblichkeit, so dass Röm 8 23 von einem ἀπεκδέχεσθαι υἱοθεσίαν die Rede sein kann. Hier aber ist nach dem Zusammenhang von dem grundleglichen, schon der Gegenwart angehörigen Akt der Kindesannahme die Rede, welcher nach dem vorher Besprochenen die fundamentale Segnung und den Ausgangspunkt für alle anderen Segnungen bildet. Sod. hat die früher nicht seltene, neuerdings nur von de W. vertretene Beziehung des εἰς αὐτόν auf Christus wieder aufgenommen. Die Hervorhebung des ἐν αὐτῷ in V. 3–14, wobei sonst immer Christus Subjekt sei, mache diese Beziehung auch hier wahrscheinlich, und die Beziehung auf Gott lasse den Zusatz überflüssig erscheinen, da υἱοθ. an sich schon ein fester Terminus für das Verhältnis zu Gott und ausserdem dieser Subjekt des Satzes sei. Er findet in εἰς αὐτόν denselben Gedanken wie in dem ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἐν Χρ. V. 10. Aber schwerlich mit Recht; denn die Zusammenstellung „Vorherbestimmung zur Kindschaft auf Christus hin" hat etwas Unklares an sich; der ausdrückliche Zusatz aber, dass eine Kindesstellung in Bezug auf Gott gemeint sei, rechtfertigt sich dadurch, dass auf diese Weise die Grösse des Gutes, um das es sich handelt, klarer hervorgehoben wird (vgl. I Joh 3 1: ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν.) Demnach wird εἰς αὐτόν auf Gott zu beziehen und unmittelbar mit εἰς υἱοθεσίαν zu verbinden sein. So ist also das Verhältnis des Partizipialsatzes V. 5, soweit wir ihn bisher betrachtet haben, zu dem Satz V. 4 nur, dass die Vorherbestimmung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit in den Augen Gottes näher erläutert ist dadurch, dass mittels Christi wir Kindesstellung zu Gott gewonnen haben, also ein so enges und nahes Verhältnis, wie es nur möglich ist, wenn Gott unsere Unheiligkeit und Tadelswürdigkeit ausser Rechnung stellt. Aber nicht auf diese Erläuterung an sich kommt es dem Ap. an, sondern der Nachdruck liegt auf den schon durch die Stellung an den Anfang und Schluss hervorgehobenen Bestimmungen ἐν ἀγάπῃ einerseits und κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ andererseits. Die Fülle des

---

Einkindung Moment der Rechtfertigung, jene die negative, diese die positive Seite derselben, und daher sind beide Voraussetzung für die Geistesgabe, bezw. Heiligung. Es liegt nicht allein kein Grund vor, von der gesicherten Bedeutung „Adoption" abzugehen, sondern im Gegenteil stimmt diese aufs Beste dazu, dass P. die grundlegliche Heilsaneignung durchweg in rechtlichen Kategorieen denkt.

Segens, mit der uns Gott überschüttet hat, ist an sich noch gar nicht der letzte Grund der dankbaren Freude des Ap., sondern die Gesinnung, aus der diese Segnungen hervorgequollen sind. Dass Gott uns, den Sündern, sein Herz zugewendet hat, trotz der Sünde uns mit Liebe umfasst und aus dieser Liebe sein ganzer Heilsplan geflossen ist, das ist das Grosse, das mit dem vorausgestellten ἐν ἀγάπῃ dem Leser zum Bewusstsein gebracht werden soll[1]). Noch ausdrücklicher wird die Thatsache, dass Gottes Ratschluss ausschliesslich in seinem eigenen Wesen begründet ist, Gott nicht durch irgend etwas ausser ihm dazu veranlasst wurde, durch die Schlussworte κατὰ τ. εὐδ. τ. θελ. αὐτ. hervorgehoben. Während einige Ausll., mit besonderer Entschiedenheit Harl., dem Subst. εὐδοκία nur die Bedeutung ‚Wohlwollen' zusprechen, übersetzen die meisten ‚Belieben', propositum (Vulg.), und zwar Sod. mit dem ausdrücklichen Zusatz, εὐδ. enthalte nicht das Moment des Huldvollen. Das Letztere dürfte zu viel gesagt sein. An sich zwar wird mit εὐδοκία, wie εὐδοκεῖν nur verstärktes δοκεῖν ist, nur das Gutdünken bezeichnet, ohne den Gedanken, dass das Gutdünken sich auf ein Gutes bezieht. Aber faktisch ist die Bemerkung des Theodoret im Recht, εὐδοκίαν τὴν ἐπ᾽ εὐεργεσίᾳ βούλησιν ἔθος τῇ θείᾳ καλεῖν γραφῇ[2]); d. h. das Belieben hat immer einen freundlichen Inhalt. Dennoch aber ist nicht Wohlwollen zu übersetzen, sondern dieses Merkmal ist höchstens ein mitklingender Nebenton. Der wesentliche Begriff ist hier der des Beliebens. Denn anderenfalls würde εὐδ. nur eine matte Wiederaufnahme des viel stärkeren Begriffes ἀγάπη bilden, während hervorgehoben werden soll, dass Gottes Liebesratschluss nur in seinem freien Willen beruht, was dadurch erreicht wird, dass weder εὐδ. noch θέλημα allein, sondern beide in Verbindung mit einander gebraucht werden. Dieser nur in Gottes eigenem

---

1) Es ist mir nicht recht verständlich, wie Sod. einen gewissen Nachdruck darauf legen kann, dass die Liebe Gottes sonst nirgends bei P. als Motiv für den in Christo gefassten Heilsrat vorkomme. Wo wäre eine Stelle, die die Erwähnung dieses Gedankens erwarten lassen sollte? Dass aber der Ap., der die Verwirklichung der Erlösung von der göttlichen Liebe ableitet (Röm 5 8), auch den Ratschluss zur Erlösung nicht anders motiviert hat, ist doch selbstverständlich, zumal wenn man sich erinnert, dass ihm der ewige Heilsrat, wie zu V. 4 nachgewiesen wurde, nur ein Rückschluss aus dessen Verwirklichung ist. Irgend etwas Ausserpaulinisches kann ich also in der Erwähnung des ἐν ἀγάπῃ hier nicht entdecken.

2) Auf dergleichen Empfindung wird auch die Umschreibung des Suidas: τὸ ἀγαθὸν θέλημα, und des Etym. M.: ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη τοῦ θεοῦ ἑκούσιος θέλησις, beruhen.

Willen, also seinem innersten Wesen begründete Liebesratschluss hat nun das Ziel (εἰς), dass die ganze Herrlichkeit seiner Gnade, die sich darin offenbart, gepriesen wird (εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ). Gerade dass die göttliche ἀγάπη nur in seinem eigenen Willen, in nichts ausser ihm, begründet ist, spezifiziert sie als χάρις, und zwar eine χάρις, die so gross ist, dass sie wie ein strahlender Glanz (δόξα) erscheint und daher unmittelbar in bewunderndem Preise (ἔπαινος) sich reflektiert. Der Begriff χάρις hat also den Hauptton; auf ihn will der Apostel hinaus, weil er den Grundbegriff der demnächst folgenden Erörterung bildet. Aber auch nach anderer Seite schafft er sich den Uebergang zu dem Folgenden. Dass diese Gnade in Christo sich vermittelt, ward schon V. 4 durch ἐν αὐτῷ und V. 5 durch διὰ Ἰ. Χρ. hervorgehoben, und diese Person Christi bildet wieder im Folgenden den Mittelpunkt der Darstellung. Daher wird die Beziehung auf ihn hier am Schluss wieder aufgenommen (ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ) und auch auf diese Weise der Uebergang zum Folgenden gebahnt. Ist die Lesart ἧς echt [1]), so ist damit schon über die Bedeutung von χαριτοῦν entschieden. In jedem Falle heisst es gratia aliquem afficere, gratum reddere. Es fragt sich nur, in welchem Sinne χάρις zu nehmen ist, ob als Anmut, so dass es hiesse, jemanden anmutsvoll, liebenswürdig machen (so Chrys. ἐπεραστους ἐποίησεν, Theodoret ἀξιεράστους πεποίηκεν, Kath., aber auch Luther), oder als Gnade (so fast alle Prot.), so dass es heisst zu Begnadeten machen. Abgesehen davon, dass der Zusammenhang (vgl. namentlich V. 7) auf letzteres führt, und dass Lk 1 28 kaum eine andere Auslegung verträgt, ist sie hier schon durch den Ausdruck χάριν χαριτοῦν nötig gemacht,

1) Nach Handschriften namentlich der occidentalischen Familie (ℵcDEGKL, It., Vulg.) haben Harl., Reiche, Hofm., Lasonder statt ἧς die Lesart ἐν ᾗ verteidigt, die neueren Ausgaben aber sämtlich nach ℵ*ABP ἧς gedruckt. Letzteres richtig. Dass die Abschreiber durch das folgende ἧς ἐπερίσσευσεν V. 8 bestimmt sein sollten, auch hier ἧς einzusetzen, ist viel unwahrscheinlicher, als dass die Schwierigkeit der Attraktion die erleichternde Lesart ἐν ᾗ hervorrief; namentlich, wenn man ἐχαρίτ. mit angenehm machen erklärte, war die Veränderung geradezu geboten. Der Hergang wird noch ausserordentlich deutlich durch Chrys., welcher, wo er ausdrücklich zitiert, die Lesart ἧς hat, während er vorher, wo es ihm weniger auf den Wortlaut ankommt, das verdeutlichende ἐν ᾗ gebraucht. Aufzulösen ist ἧς durch den Akkusativ gemäss der fig. etym. χάριν χαριτοῦν, nicht durch den Dativ ᾗ (Henle). Denn ist die Attraktion eines eigentlich im Dativ stehenden Relativs schon an sich selten, so dürfte sie doch überhaupt nur nachweisbar sein, wo das betreffende Verbum den Dativ regiert, nicht aber, wo wie hier es sich um einen dat. instr. handeln würde.

indem χάρις nach dem Vorigen sich auf die Liebesgesinnung Gottes bezieht, also χάριν χαριτοῦν τινα nur heissen kann jemanden zum Gegenstande dieser Liebesgesinnung machen. Uebersetzt werden kann also entweder: die Gnade, mit der er uns begnadigt hat, oder: die Gnade, die er uns geschenkt hat, in welchem letzteren Falle freilich der Unterschied von χαρίζεσθαι und χαριτοῦν (begnadigen und begnaden Cr.) nicht hervortritt. Diese Begnadung findet statt ἐν τῷ ἠγαπ. Diese Bezeichnung Christi kann nicht Wiederaufnahme des ἐν ἀγάπῃ V. 4 sein, da dort wir Menschen und nicht Christus als Gegenstände der göttlichen Liebe in Betracht kamen, sondern der an υἱὸς τῆς ἀγάπης Kol 1 13 erinnernde Ausdruck ist mit Rücksicht auf das Folgende gewählt, wo Chr. als der zusammenfassende Mittelpunkt der ganzen Welt, also der höchste Gegenstand der göttlichen Liebe dargestellt werden soll. So ergiebt sich, dass V. 6 nach allen Seiten sich einerseits als Abschluss des vorigen Gedankens von V. 4 an, andererseits als Ueberleitung zu dem Folgenden charakterisiert.

1 7] Von dem ewigen Heilsrate Gottes, den der Ap. V. 4—6 besprochen hat, kehrt er nun zu den Gütern zurück, welche wir infolge desselben gegenwärtig geniessen, und zwar so, dass er durch das vorangestellte ἐν ᾧ die Vermittelung derselben durch Chr. in den Vordergrund stellt. Das erste derselben ist die Erlösung durch sein Blut, welche als Sündenvergebung näher bestimmt wird[1]). Die ἀπολύτρ., welche nach dem zu Kol 1 14 Erörterten auch hier nur allgemein Erlösung, Befreiung, nicht speziell Loskaufung bedeuten wird[2]), ist durch das Blut Chr. vermittelt. Wiefern das Blut, d. h. der gewaltsame Tod Chr., die Wirkung der Erlösung gehabt hat, bleibt an unserer Stelle ganz unerörtert[3]); nur die Thatsache wird

---

1) Von der Parallele Kol 1 14 unterscheidet sich unsere Stelle erstens durch den Zusatz διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ zu ἀπολύτρωσις, zweitens durch den Ausdruck τῶν παραπτωμάτων statt τῶν ἁμαρτιῶν.

2) Es ist sachlich ganz richtig, wenn Meyer sagt, das Blut Chr. werde von P. immer als Kaufpreis gedacht; nur folgt daraus nicht, dass dieser Gedanke immer zum Ausdruck kommt, dass die Vorstellung des Preises, des Kaufens also stets hervorgehoben sein müsste. Nur dies leugne ich aus den Kol 1 14 gegebenen Gründen bei dem Wort ἀπολύτρωσις.

3) Freilich mahnt Beck, das Blut Chr. nicht metaphorisch umzudeuten in die Blutvergiessung, in mors cruenta. Er setzt auseinander, dass das Blut nicht etwas bloss Materielles sei; vermöge seiner heiligen Geistigkeit habe sich die Lebenskraft der Seele Christi in Natur umgesetzt und zwar namentlich im Beseelungselement des Leibes, im Blut. Chr. Blut habe reinigend und heiligend auf seine seelisch-leibliche Sphäre gewirkt, die im Blute ihre plastische Substanz habe, und diese Wirkung seines Blutes gehe dann auch über in die

betont, dass Chr. Blut die Vermittelung gewesen ist. Weil es hier sich nicht in erster Linie um den Weg handelt, wie die Erlösung beschafft sei, sondern um die Thatsache derselben, so ist vorzuziehen *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* unmittelbar mit dem Substantiv *ἀπολύτρωσις* zu verbinden (Hofm.), statt es als nachträgliche Erläuterung des *ἐν ᾧ* aufzufassen (so gew.). Im letzteren Falle würde man überdies erwarten, dass die erläuternden Worte unmittelbar an die erläuterten gereiht und nicht durch *τὴν ἀπολ.* davon getrennt wären. Den Inhalt dieser *ἀπολύτρωσις* giebt der Zusatz *τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* an. In ihr besteht wirklich (gegen die formalistischen Einwände Hofm.'s) das Wesen der Erlösung. Denn wovon der Mensch erlöst werden muss, ist nach P. der Bann der Schuld, und diese kann nur auf einem Wege fortgeschafft werden, nämlich durch Vergebung. Und nun wird noch einmal abschliessend der innere Grund dieser Erlösung hervorgehoben: sie erfolgt gemäss dem Reichtum der göttlichen Gnade. Denn dass *αὐτοῦ* sich auf Gott und nicht auf Christum bezieht, erhellt aus dem Folgenden, wo Gott beständig als das thätige Subjekt auftritt, erhellt überdies aus der ganzen Anlage des Absatzes, der von den göttlichen Segnungen handeln will.

1 8—10] Aber nicht nur die Grundwohlthat der Sündenvergebung hat uns Gottes Gnade gewährt, obwohl auch sie allein schon sich als ein *πλοῦτος χάριτος* darstellen würde, sondern auch ein davon unterschiedenes zweites Gut, welches den Superlativ der Gnade (*ἐπερίσσευσεν*) [1]) darstellt und in der Einsicht in die zentrale Weltstellung Christi besteht V. 10b. Die richtige Auffassung dieses einheitlichen, V. 8—10 umfassenden Gedankens ist in erster Linie von der richtigen Konstruktion der einzelnen Satzteile abhängig. Diese gilt es daher festzustellen, ehe der Gedanke ins Auge gefasst werden kann. Es handelt sich dabei um folgende Punkte: 1. ob *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* von *ἐπερίσσευσεν* oder von *γνωρίσας*, 2. wovon *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ*, 3. wovon *εἰς οἰκονομίαν τ. πληρώματος τ. καιρῶν*, 4. wovon der Infinitiv *ἀνα-*

---

mit seiner Person Gereinigten. Alle diese Gedanken scheinen mir eingetragen zu sein. Sie beruhen schliesslich auf jener Verkennung der Bildlichkeit in der Darstellung der heiligen Schrift, welche das Verhängnis des sogen. biblischen Realismus ist, und welche bei allem scheinbaren Tiefsinn doch schliesslich das Religiöse in ein Physiologisches umsetzt und damit degradiert.

1) Es darf als jetzt anerkannt vorausgesetzt werden, dass *ἧς* nicht aus *ᾗ* (z. B. Calv.), sondern aus *ἥν* attrahiert ist und *περισσεύειν* wie II Kor 9 8. 4 15. I Th 3 12 transitiv, überschwenglich machen oder erweisen, gebraucht ist.

κεφαλαιώσασθαι abhängt. Es empfiehlt sich, von der dritten Frage auszugehen. Vier Möglichkeiten sind vorhanden. Bng. und Beck setzen vor εἰς οἰκον. ein Komma und lassen es von γνωρίσας abhängen, als Angabe des Zieles des γνωρίζειν (vgl. V. 5 προορίσας εἰς υἱοθεσίαν; V. 11 ἐκληρώθημεν εἰς τὸ εἶναι): die Kundmachung erfolge zum Behuf einer οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ. Abgesehen davon, dass der Ausdruck „Kundmachung behufs Haushaltung der Zeitenfülle" etwas Hartes und Unklares an sich hätte, entscheidet der Gedanke dagegen. Wenn Gott uns das Geheimnis seines Willens zu diesem Behufe kund thäte, so könnte das nur den Sinn haben, dass er dieser Kundgebung bedarf, um seinen Zweck, das ἀνακεφ. ἐν Χρ., zu erreichen. Danach wäre also das γνωρίζειν Gottes eine Handlung in dessen eigenem Interesse; V. 8 dagegen ist betont, in dem γνωρίζειν offenbare sich das πλοῦτος τῆς χάριτος an uns (εἰς ἡμᾶς), es geschieht also in unserem Interesse. Sonach würden der Anfang und der Schluss des Satzes unter heterogenen Gesichtspunkten stehen. Ferner handelt es sich nach V. 8 darum, dass Gott uns Weisheit verleiht, also nicht um den Vollzug des göttlichen Heilsrates, sondern um die Erkenntnis desselben; nach der in Rede stehenden Erklärung aber, welche γνωρίζειν εἰς zusammennimmt, würde das γνωρίζειν als Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Planes in Betracht kommen. Wieder also würden Anfang und Schluss des Satzes nicht zu einander stimmen. Die zweite Möglichkeit, εἰς οἰκον. von μυστήριον τ. θελ. abhängen zu lassen als Bezeichnung des Gegenstandes, den der göttliche Wille betrifft (in Bezug auf), fällt aus grammatischen Gründen fort; denn sollte der präpositionale Ausdruck Ergänzung des Begriffes μυστ. τ. θελ. sein, müsste er unmittelbar an denselben angeschlossen sein. Die dritte Möglichkeit ist, εἰς οἰκ. κτλ. mit dem folgenden ἀνακεφαλαιώσασθαι zu verbinden. Dabei könnte εἰς temporal gefasst werden (usque ad), so dass der Sinn wäre, Gott wolle in Christo alles bis zur οἰκονομία der Zeitenfülle zusammenfassen, bei ihrem Eintritt aber werde diese Stellung Christi aufhören (I Kor 15 24 ff.). Aber nicht allein würde P. in diesem Falle eine bestimmtere Präposition als εἰς gewählt haben, sondern der Gedanke an ein Aufhören der zentralen Stellung Christi liegt auch dem vorliegenden Zusammenhang völlig fern, geschweige denn, dass er durch die Voraufstellung geradezu als Hauptgedanke erscheinen könnte. Oder aber εἰς könnte „in Bezug auf" heissen: bezüglich der οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ. wollte Gott Christo eine solche Stellung geben. Dieser Gedanke wäre an sich möglich, hätte aber den Uebelstand, dass die Worte

ἣν προέθ. ἐν αὐτῷ ganz überflüssig würden: ohne sie wäre der Gedanke nicht nur derselbe, sondern sogar viel durchsichtiger und klarer. Daher bleibt nur die vierte Möglichkeit, εἰς οἰκον. zu dem Relativsatze ἣν προέθ. zu ziehen (so gew.): Gott hat den betreffenden Vorsatz hinsichtlich der Oekonomie der Zeitenfülle gefasst. — Steht dies fest, so fragt sich, wovon der Infinitiv ἀνακεφ. abhängt. Auch hier sind vier Möglichkeiten: es als Inhalt des μυστήριον τοῦ θελήμ. zu nehmen (z. B. Beza, Harl., Kl.), oder es von εὐδοκία oder von προέθετο (z. B. Flatt, Hofm.) oder als epexegetischen Infinitiv von οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ. abhängig zu machen. Die drei letztgenannten Möglichkeiten kommen insofern auf dasselbe hinaus, als bei ihnen allen ἀνακεφ. als ein Stück der mit κατὰ τ. εὐδοκ. αὐτ. anhebenden adverbialen Bestimmung erscheint. Nimmt man nun, wie gewöhnlich geschieht, κατ. τ. εὐδοκ. als nähere Bestimmung zu γνωρίσας, so erhält man den Gedanken: Gott hat uns das Geheimnis seines Willens mitgeteilt nach Massgabe seines Beschlusses, in Christo alles zusammenzufassen. Denn so stellt sich der Gedanke bei der Fassung des ἀνακεφ. als einer Epexegese zu οἰκ. τ. πληρ. τ. καιρ., da ja in diesem Falle der Infinitiv der wesentliche Inhalt der οἰκον. ist. So erhält man aber einen überaus wunderlichen Gedanken. Das Geheimnis des göttlichen Willens besteht auch nach dieser Erklärung schliesslich in dem ἀνακεφ. πάντα ἐν Χρ. Wie kontort wäre es aber dann, zu sagen, Gott habe diesen seinen Willen gemäss seinem Willen in Chr. alles zusammenzufassen kund gethan! Offenbar wäre das κατὰ τ. εὐδοκ. αὐτ. nicht nur überflüssig, sondern störend. Liesse man es weg und fügte den Relativsatz durch ein neutrales ὅ an, so würde der Gedanke nicht nur derselbe sein, sondern ein viel klarerer. Ist sachlich ἀνακεφ. κτλ. die Ergänzung des Begriffes μυστήριον τ. θελήμ., und bedarf letzterer Begriff einer solchen Ergänzung, um verstanden zu werden, so ist doch die nächstliegende Annahme, dass diese Ergänzung auch grammatisch von dem zu ergänzenden Begriff abhängt. Entscheidet man sich nun aber auf Grund dieser Erwägung für die erste Erklärung (Harl.), so entsteht wieder der Uebelstand, dass diese Ergänzung durch die dazwischen stehenden Worte κατὰ τ. εὐδ. κτλ. von dem Begriff, zu dem sie gehört, getrennt ist. Man sieht, dass die eigentliche Schwierigkeit der Konstruktion in der richtigen Beziehung der Worte κατὰ τ. εὐδοκ. liegt. Wir wenden uns, um zum Resultate zu gelangen, also dieser Frage zu. Sehen wir von dem sprachlich und sachlich gleich unmöglichen Einfalle Kramers ab, κατὰ τ. εὐδοκ. von τοῦ θελήμ. abhängen zu

lassen, so tritt uns zunächst die gewöhnliche Auffassung entgegen, *κατὰ τ. εὐδοκ.* zu *γνωρίσας* zu ziehen. Die Uebelstände, welche diese Auffassung hat, wenn man den mit diesen Worten anhebenden Satzteil bis zum Schluss von V. 10 ausdehnt, sind soeben besprochen. Versuchen wir es mit ihr, wenn *ἀνακεφ. κτλ.* nicht dazu gehört, sondern von *μυστήρ. τ. θελήμ.* abhängt. Dann ergäbe sich der Sinn, Gott habe uns das Geheimnis seines Willens mitgeteilt auf Grund des Beschlusses, welchen er im Blick auf die Oekonomie der Zeitenfülle gefasst habe. So würde der Vorteil erreicht, dass die *εὐδοκ.* nicht mit dem unmittelbar vorhergehenden *θέλημα* identisch ist, sondern sich nur auf die Kundmachung dieses seines Willens beziehen würde, die Einführung des *κατὰ τὴν εὐδοκίαν* also den Charakter des Ueberflüssigen verlöre. Die *οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ.* wäre in diesem Falle die christliche Gegenwart und der Gedanke ein ähnlicher wie Kol 1 26 *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων, νῦν δὲ ἐφανερώθη*: Gott hat es gefallen, für diese jetzige Zeitenfülle die Kundmachung der Weltstellung Christi in Aussicht zu nehmen. Aber es bleibt dabei der schon erwähnte Uebelstand, dass die Worte *ἀνακεφ. κτλ.* von dem sie regierenden Nomen *μυστήρ. τ. θελ. αὐτ.* soweit durch nicht dazu gehörige Sätze getrennt wären, dass ein richtiges Verständnis wenigstens erschwert wäre. Und es wäre doch so leicht gewesen, dem abzuhelfen, indem *κατὰ τ. εὐδοκ. κτλ.* einfach vor *γνωρίσας* gerückt wäre. Daher hat zweitens Hofm. eine ganz andere Konstruktion vorgeschlagen. Er lässt den Partizipialsatz *γνωρίσας* nur bis *θελήματος αὐτοῦ* reichen und koordiniert das folgende *κατὰ τ. εὐδοκ. αὐτοῦ* dem *κατὰ τ. πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ* V. 7 fin. So gewinnt er den Gedanken: in Chr. haben wir die Erlösung nach dem Reichtum der Gnade Gottes . . . nach seinem Beschlusse, in Chr. alles zusammenzufassen. Letzterer Beschluss kommt also als Begründung für die Erlösung in Betracht; diese ist das Mittel, um jenen Endzweck Gottes zu verwirklichen. Gegen den Gedanken an sich liesse sich nichts sagen; dennoch ist diese Konstruktion aus formalen wie sachlichen Gründen unmöglich. Aus formalen, sofern kein unbefangener Leser auf diese Koordination von *κατὰ τ. εὐδοκ.* mit dem weit entfernten *κατὰ τ. πλοῦτος* kommen kann; aus sachlichen: denn bei dieser Fassung würde die *περισσεία* der göttlichen Gnade darin bestehen, dass Gott uns seinen Heilsrat w i s s e n lässt (*γνωρίσας*), während naturgemäss die Mitteilung desselben ganz zurücktritt gegen die Beschaffung des Heiles selbst. Niemand wird sagen: der König hat diesen Verbrecher nicht

nur begnadigt, sondern ihm das sogar mitteilen lassen. Nun bleibt aber noch eine dritte Beziehung von κατὰ τὴν εὐδοκ. übrig, welche sich von vornherein dadurch empfiehlt, dass der Satzbau ebenso einfach wie der Gedanke wird: κατὰ τ. εὐδοκ κτλ. von ἀνακεφαλαιώσασθαι abhängen zu lassen und diesen Gesamtausdruck als nähere Bestimmung des μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ zu nehmen. Dann bezieht sich die εὐδοκία Gottes weder auf den Heilsrat der Sündenvergebung in Chr., noch auf seinen Beschluss, uns davon Mitteilung zu machen, sondern auf seinen Beschluss, in Chr. alles zusammenzufassen. — Damit ist nun auch die letzte für die Konstruktion in Betracht kommende Frage entschieden, ob ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει zu ἐπερίσσευσεν oder zu γνωρίσας zu beziehen ist. Im letzteren Falle würde es die weisheitsvolle Form bezeichnen, in der Gott uns das Geheimnis seines Willens kund gethan hat. Da nun aber im Folgenden von dieser Form gar nicht die Rede ist, sondern nur von dem Inhalt des Geheimnisses, so wird ἐν πάσ. σοφ. zu ἐπερίσσευσεν zu ziehen sein und nicht die Weisheit Gottes in seinem Verfahren, sondern unsere Weisheit als seine Gabe bedeuten [1]).

Wenden wir uns nun zu dem sachlichen Verständnis des Satzes, so wird sich ergeben, wie lichtvoll der Gedanke in allen Einzelheiten bei der als richtig erkannten Konstruktion erscheint. Gott hat uns in Christo die Sündenvergebung geschenkt und dadurch den Reichtum seiner Gnade erwiesen. Aber ein noch höheres Mass dieser Gnade und zwar das höchste (denn περισσός ist ein superlativer Begriff) hat er in Bezug auf uns (εἰς ἡμᾶς; gekünstelt Beck: in uns hinein) gezeigt in Gestalt von (ἐν) oder vermöge der Weisheit, die er uns mitgeteilt hat [2]). Und zwar hat er uns nicht nur

---

1) Gegen die Beziehung der beiden Substantiva auf Gott wird mit Recht auch schon der Zusatz πᾶς geltend gemacht: es sei direkt anstössig zu sagen, Gott habe etwas mit „aller möglichen" Weisheit gethan. Wenn ich Beck recht verstehe, welcher ἐν πάσ. σοφ. καὶ φρον. gleichfalls zu γνωρίσας konstruiert, so bezieht er jene beiden Substantiva auf die Weisheit und Klugheit, welche Gott den Verkündigern seines Geheimnisses verleiht, so dass sie in sachlich und formell angemessener Weise es aussprechen können. Aber dagegen entscheidet das γνωρίσας ἡμῖν. P. selbst hat ja das Geheimnis nicht durch Vermittelung von Menschen erfahren, hätte also hier statt ἡμῖν ὑμῖν sagen müssen.

2) ἐν steht hier bei dem transitiven περισσεύειν in genau derselben Bedeutung wie sonst bei dem intransitiven (Röm 15 13. I Kor 15 58. II Kor 8 7. Phl 1 9. 26. Kol 2 7) zur Bezeichnung des Punktes, auf welchem die περισσεία stattfindet.

irgend welche Weisheit, sondern *πᾶσα σοφία* gewährt. Es handelt sich nach dem weiteren Zusammenhang um das letzte Weltziel Gottes, die Abzielung alles Vorhandenen auf eine Einheit, die in Chr. vermittelt und gegeben ist. Ist es nun der Weisheit eigen, das Einzelne in seinem richtigen Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen, so erhellt, dass mit der Erkenntnis des letzten Weltzieles auch die Möglichkeit gegeben ist, alles Einzelne in seinem integrierenden Zusammenhang mit diesem Ziel und als integrierendes Moment der Bewegung zu diesem Ziel zu begreifen, dass also die Erkenntnis des letzten Weltzieles nicht nur die höchste Weisheit, sondern auch die Ermöglichung von *πᾶσα σοφία*, Weisheit in jeder Beziehung, ist[1]). Aber nicht allein *σοφία*, sondern auch *φρόνησις* gewährt Gott[2]); denn nicht allein die Beurteilung des letzten Weltzieles, sondern auch die Fähig-

1) Allerdings ist auch noch eine andere Deutung von *πᾶσα σοφία* möglich. An sich wäre schon nicht ganz unmöglich, *πᾶσα σοφία* ganz gleichbedeutend mit *πᾶσα ἡ σοφία* zu nehmen, wie die bei Kühner[2] 2. 1. § 465. 6. c. Anm. 8. S. 546 citierten Beispiele zeigen. Im NT scheint aber kein derartiger Fall vorzuliegen. Mt 3 15 wird *πᾶσα δικαιοσύνη* jede einzelne Erweisung von Gerechtigkeit bedeuten. Und ebenso könnte Kol 1 11 *πᾶσα ὑπομονή* jede einzelne Erweisung von Geduld bedeuten. Aber Eph 4 2 *πᾶσα ταπεινοφροσύνη*, Phl 1 20 *πᾶσα παρρησία*, Jak 1 2 *πᾶσα χαρά* und wahrscheinlich auch Kol 1 11 liegt die Sache anders, und so könnte es auch hier sein. Mit dem Artikel würde *πᾶσα ἡ σοφία* den ganzen Umfang dessen, was es an Weisheit giebt, *πᾶσα ἡ χαρά* die Summe dessen, was mich erfreut, bezeichnen. In den citierten Stellen aber bedeutet der artikellose Ausdruck weder dasselbe, wie der artikulierte, noch jede einzelne Erweisung von Freude oder Geduld, sondern nach dem Zusammenhang ist darunter die Summe aller Merkmale verstanden, welche den betr. Begriff konstituieren, so dass wir im Deutschen dafür volle Weisheit, volle Freude sagen könnten. So würde also P. hier nicht sagen, dass die Leser in jeder Beziehung Weisheit besitzen, sondern dass die Weisheit im Vollsinn des Wortes ihnen mitgeteilt ist, indem sogar die höchste und schwierigste Erkenntnis, das Geheimnis des göttlichen Willens, von ihnen erfasst ist.

2) Das Verhältnis von *σοφία* und *φρόνησις* ist viel, aber ohne abschliessendes Resultat behandelt, weil *φρόνησις*, wie es scheint, nie ein fixierter wissenschaftlicher Begriff geworden ist. Die Zusammenstellung beider Worte Prov 1 2. 8 1. 10 23. III Reg 4 25. Dan 2 21. vgl. auch Job 5 13. Sicher ist (vgl. Trench 270 ff.), dass *σοφία* der höhere Begriff ist, sofern dieselbe stets sich auf das Gute richtet, während *φρόνησις* wie das Adjectivum *φρόνιμος* mehr formaler Natur ist: auch die Schlangen Mt 10 16 und die Kinder der Welt Lk 16 8 sind *φρόνιμοι*. Am besten dürfte das Wort durch Verständigkeit, bezw. Verstand, wiederzugeben sein. Noch ist zu bemerken, dass die beiden Substantive hier nicht sensu formali von der Befähigung zu Weisheit und Verständnis, sondern nach dem Zusammenhang sensu materiali von dem Besitze der Erkenntnis selber gemeint sind.

keit, die kleineren Dinge des menschlichen Lebens zu verstehen und die richtigen Gesichtspunkte dafür zu gewinnen, wird durch die Erkenntnis des *μυστ. τ. ϑελ. τ. ϑεοῦ* gewährleistet.

Das Mittel, wodurch Gott uns diese Weisheit hat zukommen lassen, ist die Offenbarung des Geheimnisses seines Willens (*γνωρίσας* aufzulösen durch „indem"), wobei hier wie immer im NT *μυστ.* eine Thatsache bezeichnet, die nicht nur nicht gewusst ist, sondern von dem natürlichen Menschen überhaupt nicht gewusst werden kann, also göttliche Offenbarung zu ihrer Kundmachung erfordert. Besteht nun nach dem vorher gewonnenen Resultat über die Konstruktion dies *μυστ τ. ϑελ. αὐτ.* in dem *ἀνακεφαλαιώσασϑαι τ. πάντα ἐν τῷ Χρ.*, so ist von vorn herein die Beziehung des *ϑέλημα* auf den Erlösungsratschluss im Allgemeinen (V. 7) oder gar auf den gebietenden Willen Gottes (Gess, Pers. Chr. 2. 1. 264.) ausgeschlossen. Bezüglich des Begriffes *ἀνακεφ.* ist zunächst sprachlich die Herleitung von *κεφαλή*, also auch die Uebersetzung „unter ein Haupt stellen" abzuweisen. Das Wort ist von *κεφάλαιον* abzuleiten, welches nie das Oberhaupt, sondern nur das Hauptstück oder die Summe bezeichnet. Daher *κεφαλαιοῦν* die Hauptsache herausstellen, die Summe ziehen, summarisch zusammenfassen [1]). Ferner ist die sehr häufige Deutung „zusammenbringen, zusammenführen, vereinigen" als sprachlich gleichfalls unberechtigt abzuweisen. Nach ihr soll es sich darum handeln, dass in Christo die Welt die Einheit, welche sie ursprünglich gehabt, aber durch die Sünde verloren habe, wiedergewinne. Dabei aber wird der Begriff *κεφάλαιον* völlig ausser Acht gelassen. Es ist ganz richtig, dass *κεφαλαιοῦν* sonst stets von einer Operation des Verstandes, hier von der Herstellung einer Thatsache stehe (Cr.), aber der Begriff *κεφαλαιοῦν* muss trotzdem gewahrt bleiben. Derselbe wird entweder auf wirkliche Zahlen-

---

1) Chrys. verbindet beide Erklärungen. Er erklärt zunächst *συνάψαι, συντέμνειν,* fährt dann aber fort *ἔστι καὶ ἕτερόν τι δηλούμενον . . . μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέϑηκεν.* Es handelt sich dabei also offenbar nicht um eine Worterklärung, sondern um eine Art von mystischem Untersinn. So wesentlich noch Beck, Sod., und wenigstens nicht ganz abweisend Harl. Dass die beiden Gedanken der Zusammenfassung in Chr. und der Stellung Chr. als eines Hauptes sehr verwandt sind, liegt am Tage. Das berechtigt aber nicht, den zweiten wider den Sprachgebrauch in die Wortbedeutung hineinzuziehen. „Unter ein Haupt zusammenfassen" darf keinesfalls übersetzt werden: entweder leitet man falsch von *κεφαλή* ab, dann muss man übersetzen „unter ein Haupt stellen"; oder man leitet richtig von *κεφάλαιον* ab, so darf man den Begriff *κεφαλή* überhaupt nicht hineinmengen.

operationen angewendet, z. B. Strabo 2. 1 (ed. Tauchn. 1. 145): *ὥστε τὴν σύμπασαν κεφαλαιοῦσθαι ἐνναχισχιλίων ἑξακοσίων*, d. h. die Gesamtsumme beträgt; oder auf logische Operationen, so gewöhnlich von der Resumierung des Inhaltes einer Darlegung. Nun ist die Summe, welche aus den einzelnen Summanden, oder das Resume, welches aus einzelnen Erörterungen gezogen wird, zwar die Einheit aus vielen Einzelheiten, nicht aber eine Vereinigung derselben in dem Sinne, dass ein Streit ausgeglichen würde. Wenn man statt in summae formam redigere übersetzt in communionis formam redigere, so hat man den Begriff *κεφάλαιον* und jede Analogie zu dem sonstigen Begriff des Wortes völlig verloren. Diese ganze Deutung beruht auf einer Verwechselung zwischen Einheit im numerischen Sinne und Einigkeit im moralischen Sinne [1]). Wenn also *ἀνακεφαλαιοῦν* überhaupt übersetzt werden kann einheitlich zusammenfassen, so würde der Sinn nicht sein, dass die einzelnen Wesen moralisch mit einander verbunden werden, sondern höchstens, dass sie, die bisher vereinzelt dagestanden haben, nun zu einem einheitlichen Organismus werden. Aber auch diese Bedeutung „einheitlich zusammenfassen, zu einer Einheit machen", entspricht dem sonstigen Sprachgebrauch noch nicht. Dieser weist durchweg auf das Merkmal einer kompendiarischen Zusammenfassung. So die ganz gewöhnliche Bedeutung von *κεφάλαιον* Resume, *κεφαλαιοῦν* resumieren. So besonders die Stellen, wo das Kompositum *ἀνακεφαλαιοῦν* sonst vorkommt, sowohl bei Arist. [2]) wie Röm 13 9; denn hier ist die Meinung, dass das eine Liebesgebot die kurze Zusammenfassung aller übrigen sei. So ferner die Erklärungen der Alten: Chrys. *ἀνακεφαλαίωσις λέγεται καὶ τὰ διὰ μακρῶν λεγόμενα εἰς βραχὺ συστείλει καὶ πάντα τὰ διὰ πολλῶν λεγόμενα συντόμως εἰπεῖν*;

1) Für die sprachliche Berechtigung der Uebersetzung „verbinden, zusammenfügen" darf man sich nicht auf das *συνάψαι* des Chrys. berufen. Dessen sprachliche Erklärung ist eine ganz andere (s. o.). Es steht damit ganz analog wie mit der Umschreibung des Theodoret *ἡ σύντομος τῶν πραγμάτων μεταβολή*, in der die Wortbedeutung in *σύντομος* steckt, während *μεταβολή* die von dem Verfasser hinzugefügte Anwendung ist. So ist auch jenes *συνάψαι* nur eine Vermutung des Chrys., wovon hier das sprachlich ganz richtig gedeutete Wort gemeint sein möge.

2) Die Bedeutung des einfachen Wiederholens dürfte *ἀνακεφ.* an keiner Stelle haben. In den von Cr. dafür angeführten Arist. fr. 123. 5. 1499. 33 A. (*ἀνακεφαλαιώσασθαι πρὸς ἀνάμνησιν*) und Dion. v. Hal. ant. rom. 1. 90 (*ἀνακεφαλαίωσις τῶν ἐν ταύτῃ δηλουμένων τῇ βίβλῳ*) und Protev. Jak. 13. 1 (*μήτι εἰς ἐμὲ ἀνεκεφαλαιώθη ἡ ἱστορία Ἀδάμ*) findet jedesmal die Bedeutung recapitulare statt. Es handelt sich in ihnen allen nicht um eine wörtliche Wiederholung, sondern um eine solche

Orig. κεφαλαίωσον ἐν ὀλίγοις πολλά; Theodoret σύντομος μεταβολή. Von diesem Merkmal der kompendiarischen Zusammenfassung vieler einzelnen Dinge in einem darf daher, so lange es möglich ist daran festzuhalten, nicht abgegangen werden. Einen Schritt weiter führt uns die Vergleichung mit συγκεφαλαιοῦσθαι, welches dem Simplex ganz synonym gebraucht wird. Raphel a. l. 254 ff. hat auf xenophonteische Stellen hingewiesen, wo συγκεφ. in einer unserer Stelle ganz entsprechenden Weise angewendet wird (Cyr. 8. 1. 15, 8. 6. 14); namentlich in der ersteren Stelle ist die Analogie zu der unseren frappant. Eine grosse Menge von Sklaven wird so organisiert, dass Cyrus nur mit einem zu verhandeln braucht, um durch dessen Vermittelung alle in Thätigkeit zu setzen. Das nennt Xen. συγκεφαλαιοῦσθαι τὰς οἰκονομικὰς πράξεις. Die zahllosen Einzelheiten, um die es sich handelt, werden ganz kurz zusammengefasst, und in den Wenigen, mit denen Cyrus redet, konzentriert sich die Gesamtheit der ökonomischen Angelegenheiten. Es wird sprachlich also der einzig legitime Weg sein, bei der durchgehenden Bedeutung von κεφ., συγκεφ., ἀνακεφ. auch hier stehen zu bleiben, und zwar mit spezieller Rücksicht auf jene xen. St. Danach ist der Wille Gottes, in Christo das All zusammenzufassen, so dass in ihm es sich ebenso konzentriert wie in dem obersten Beamten des Cyrus die Gesamtheit seiner Angelegenheiten, oder wie in dem Liebesgebot die Gesamtheit aller anderen Gebote. Ist dies der einzige Sinn, der innerhalb der sprachlichen Analogieen liegt, so erhellt, wie wenig hier einerseits von Christus als der κεφαλή im Sinne von Oberhaupt, und wie wenig andererseits von einer durch ihn gewonnenen Verbindung und Vereinigung der einzelnen Teile der Welt die Rede ist. Zugleich ist damit entschieden, dass ἀνά nicht im Sinne von „wieder" gemeint ist, sondern nur eine Verstärkung des Simplex entsprechend unserem „aufrechnen". Denn eine Zusammenfassung des Alls ausser in Christo oder vor Christo hat es ja nicht gegeben. Dazu kommt, dass keine Stelle vorhanden ist, welche bewiese, dass ἀνά in diesem Verbum den Sinn der Wiederholung hat, der in Röm 13 9 sogar nur mit höchster Künstelei eingetragen werden kann, und dass Origenes ἀνακεφαλαίωσις direkt durch συγκεφαλαίωσις erklärt (Cramer

---

durch Zusammenfassung. Auch in der letzten Stelle will Joachim sagen, dass die Summe des ihm und des dem Adam Passierten dieselbe sei. Auch die Erklärung des Quintilian 6, 1, rerum repetitio et congregatio heisse griechisch ἀνακεφ., will nicht zwei verschiedene Bedeutungen des griechischen Wortes angeben, sondern zwei Merkmale des einen Begriffes: es ist eine repetitio, die zugleich congregatio ist.

operationen angewendet, z. B. Strabo 2. 1 (ed. Tauchn. 1. 145): ὥστε τὴν σύμπασαν κεφαλαιοῦσθαι ἐνναχισχιλίων ἑξακοσίων, d. h. die Gesamtsumme beträgt; oder auf logische Operationen, so gewöhnlich von der Resumierung des Inhaltes einer Darlegung. Nun ist die Summe, welche aus den einzelnen Summanden, oder das Resume, welches aus einzelnen Erörterungen gezogen wird, zwar die Einheit aus vielen Einzelheiten, nicht aber eine Vereinigung derselben in dem Sinne, dass ein Streit ausgeglichen würde. Wenn man statt in summae formam redigere übersetzt in communionis formam redigere, so hat man den Begriff κεφάλαιον und jede Analogie zu dem sonstigen Begriff des Wortes völlig verloren. Diese ganze Deutung beruht auf einer Verwechselung zwischen Einheit im numerischen Sinne und Einigkeit im moralischen Sinne[1]). Wenn also ἀνακεφαλαιοῦν überhaupt übersetzt werden kann einheitlich zusammenfassen, so würde der Sinn nicht sein, dass die einzelnen Wesen moralisch mit einander verbunden werden, sondern höchstens, dass sie, die bisher vereinzelt dagestanden haben, nun zu einem einheitlichen Organismus werden. Aber auch diese Bedeutung „einheitlich zusammenfassen, zu einer Einheit machen", entspricht dem sonstigen Sprachgebrauch noch nicht. Dieser weist durchweg auf das Merkmal einer kompendiarischen Zusammenfassung. So die ganz gewöhnliche Bedeutung von κεφάλαιον Resume, κεφαλαιοῦν resumieren. So besonders die Stellen, wo das Kompositum ἀνακεφαλαιοῦν sonst vorkommt, sowohl bei Arist.[2]) wie Röm 13 9; denn hier ist die Meinung, dass das eine Liebesgebot die kurze Zusammenfassung aller übrigen sei. So ferner die Erklärungen der Alten: Chrys. ἀνακεφαλαίωσις λέγεται καὶ τὰ διὰ μακρῶν λεγόμενα εἰς βραχὺ συστείλει καὶ πάντα τὰ διὰ πολλῶν λεγόμενα συντόμως εἰπεῖν;

---

1) Für die sprachliche Berechtigung der Uebersetzung „verbinden, zusammenfügen" darf man sich nicht auf das συνάψαι des Chrys. berufen. Dessen sprachliche Erklärung ist eine ganz andere (s. o.). Es steht damit ganz analog wie mit der Umschreibung des Theodoret ἡ σύντομος τῶν πραγμάτων μεταβολή, in der die Wortbedeutung in σύντομος steckt, während μεταβολή die von dem Verfasser hinzugefügte Anwendung ist. So ist auch jenes συνάψαι nur eine Vermutung des Chrys., wovon hier das sprachlich ganz richtig gedeutete Wort gemeint sein möge.

2) Die Bedeutung des einfachen Wiederholens dürfte ἀνακεφ. an keiner Stelle haben. In den von Cr. dafür angeführten Arist. fr. 123. 5. 1499. 33 A. (ἀνακεφαλαιώσασθαι πρὸς ἀνάμνησιν) und Dion. v. Hal. ant. rom. 1. 90 (ἀνακεφαλαίωσις τῶν ἐν ταύτῃ δηλουμένων τῇ βίβλῳ) und Protev. Jak. 13. 1 (μήτι εἰς ἐμὲ ἀνεκεφαλαιώθη ἡ ἱστορία Ἀδάμ) findet jedesmal die Bedeutung recapitulare statt. Es handelt sich in ihnen allen nicht um eine wörtliche Wiederholung, sondern um eine solche

Orig. κεφαλαίωσον ἐν ὀλίγοις πολλά; Theodoret σύντομος μεταβολή. Von diesem Merkmal der kompendiarischen Zusammenfassung vieler einzelnen Dinge in einem darf daher, so lange es möglich ist daran festzuhalten, nicht abgegangen werden. Einen Schritt weiter führt uns die Vergleichung mit συγκεφαλαιοῦσθαι, welches dem Simplex ganz synonym gebraucht wird. Raphel a. l. 254 ff. hat auf xenophonteische Stellen hingewiesen, wo συγκεφ. in einer unserer Stelle ganz entsprechenden Weise angewendet wird (Cyr. 8. 1. 15, 8. 6. 14); namentlich in der ersteren Stelle ist die Analogie zu der unseren frappant. Eine grosse Menge von Sklaven wird so organisiert, dass Cyrus nur mit einem zu verhandeln braucht, um durch dessen Vermittelung alle in Thätigkeit zu setzen. Das nennt Xen. συγκεφαλαιοῦσθαι τὰς οἰκονομικὰς πράξεις. Die zahllosen Einzelheiten, um die es sich handelt, werden ganz kurz zusammengefasst, und in den Wenigen, mit denen Cyrus redet, konzentriert sich die Gesamtheit der ökonomischen Angelegenheiten. Es wird sprachlich also der einzig legitime Weg sein, bei der durchgehenden Bedeutung von κεφ., συγκεφ., ἀνακεφ. auch hier stehen zu bleiben, und zwar mit spezieller Rücksicht auf jene xen. St. Danach ist der Wille Gottes, in Christo das All zusammenzufassen, so dass in ihm es sich ebenso konzentriert wie in dem obersten Beamten des Cyrus die Gesamtheit seiner Angelegenheiten, oder wie in dem Liebesgebot die Gesamtheit aller anderen Gebote. Ist dies der einzige Sinn, der innerhalb der sprachlichen Analogieen liegt, so erhellt, wie wenig hier einerseits von Christus als der κεφαλή im Sinne von Oberhaupt, und wie wenig andererseits von einer durch ihn gewonnenen Verbindung und Vereinigung der einzelnen Teile der Welt die Rede ist. Zugleich ist damit entschieden, dass ἀνά nicht im Sinne von „wieder“ gemeint ist, sondern nur eine Verstärkung des Simplex entsprechend unserem „aufrechnen“. Denn eine Zusammenfassung des Alls ausser in Christo oder vor Christo hat es ja nicht gegeben. Dazu kommt, dass keine Stelle vorhanden ist, welche bewiese, dass ἀνά in diesem Verbum den Sinn der Wiederholung hat, der in Röm 13 9 sogar nur mit höchster Künstelei eingetragen werden kann, und dass Origenes ἀνακεφαλαίωσις direkt durch συγκεφαλαίωσις erklärt (Cramer

durch Zusammenfassung. Auch in der letzten Stelle will Joachim sagen, dass die Summe des ihm und des dem Adam Passierten dieselbe sei. Auch die Erklärung des Quintilian 6, 1, rerum repetitio et congregatio heisse griechisch ἀνακεφ., will nicht zwei verschiedene Bedeutungen des griechischen Wortes angeben, sondern zwei Merkmale des einen Begriffes: es ist eine repetitio, die zugleich congregatio ist.

Cat. 6. 114). Ebenso ist es willkürlich, auf die mediale Form Gewicht zu legen (so fast allgemein): sibi summatim recolligere. Da bei κεφαλαιοῦν wie bei συγκεφαλαιοῦν Aktiv und Medium völlig gleichbedeutend gebraucht werden, so lässt sich nicht erweisen, dass hier zwischen beiden ein Unterschied stattfindet. Fassen wir nun den so gewonnenen Gedanken, dass Gott in Christo das All habe kompendiarisch zusammenfassen wollen, näher ins Auge, so ist er nicht zu verwechseln mit den Ausdrücken Kol 1 16 ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα und 1 17 τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Denn dort handelt es sich um den präexistenten Christus, hier dagegen um den historischen. Dies würde schon aus dem artikulierten Ausdruck ἐν τῷ Χρ. folgen, wenn derselbe bewiese, dass Χρ. hier in appellativer Bedeutung gemeint sei; denn in diesem Sinne hat ja erst der geschichtliche Herr das Messiasamt übernommen. Der Beweis ist aber nicht bindend, weil Χρ. bei P. zumeist Eigenname geworden ist, der als solcher promiscue mit und ohne Artikel stehen kann. Wohl aber folgt aus dem Zusammenhang, dass hier nicht von dem Präexistenten die Rede sein kann. Denn wie man auch den Satz konstruiere, jedenfalls ist durch εἰς οἰκον. τ. πληρώμ. τ. καιρ. sicher gestellt, dass es sich hier nicht um eine uranfängliche, sondern eine an einem gewissen Punkte der Geschichte sich vollziehende Thatsache handelt. Auch setzt ja der Begriff der Zusammenfassung des Alls voraus, dass dieses All schon existiert. Andererseits kann hier aber auch nicht von einer Thatsache der Zukunft die Rede sein. Denn dass in dem Wesen Christi noch eine Veränderung eintreten werde, ist ein schlechthin unbiblischer Gedanke. Endlich kann aber auch der Zeitpunkt, von dem hier die Rede ist, nicht die Geburt des Menschen Jesus sein. Nicht nur, weil P. gewöhnlich unter Χρ. den Erhöhten versteht, sondern vornehmlich, weil er erst durch seine Erhöhung in himmlische Art ein Verhältnis zu der himmlischen Welt (τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς) gewonnen hat. Somit ist der Gedanke, der erhöhte Christus, welcher einerseits der Menschheit, andererseits der Himmelswelt angehört, stelle in seiner Person die kompendiarische Zusammenfassung der gesamten Welt dar; es gebe nichts, was nicht in ihm vorhanden sei. Es leuchtet ein, wie dieser Gedanke nur eine Abwandlung des Grundgedankens des Kolosserbriefes ist, dass man bei keinem Wesen im Himmel und auf Erden religiöse Güter zu suchen brauche, weil sie sämtlich in Christo gegeben seien. Was aber dort aus der mittlerischen Stellung des Präexistenten zur Schöpfung abgeleitet wurde, wird hier aus dem Wesen des erhöhten Christus

gefolgert. In dieser Erkenntnis ist wirklich πᾶσα σοφία καὶ φρόνησις gegeben, wie die Verhältnisse des Kolosserbriefes zeigen: wer das Geheimnis des göttlichen Willens erkennt, dass in der Person Christi sich alles zusammenfasst, sieht es als Thorheit an, bei Geschöpfen Güter zu suchen, die nach dem göttlichen Willen in Christo gesucht werden sollen [1]).

Dieses Ziel, in Christo der Welt ihren vollendeten und zugleich zusammenfassenden Abschluss zu geben, wird nun durch den vorangehenden präpositionalen Ausdruck *κατὰ τ. εὐδοκ. κτλ.* auf einen freien Vorsatz Gottes zurückgeführt, — analog wie Kol 1 19 auf ein *εὐδοκεῖν* Gottes zurückgeführt wird, dass *πᾶν τὸ πλήρωμα* in Christo wohne, wird hier von der göttlichen *εὐδοκία* seine zentrale Stellung in Bezug auf die Welt abgeleitet. Diesen Beschluss hat sich Gott aber vorgenommen — *προέθετο* nicht in dem Sinne des vorhergefassten Entschlusses, sondern nach dem Sprachgebrauch genau wie unser sich vornehmen, d. h. *πρό* nicht von der Zeit, sondern vom Raum, dem vor Gottes Augen stehenden Bilde, — und zwar *ἐν αὐτῷ*, bei sich selbst [2]) im Gegensatz zu der jetzt erst erfolgenden Kundmachung im Hinblick auf die *οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ.* Der Ausdruck *πλήρωμα τ. καιρ.* ist nur formell verschieden von *πλήρωμα τ. χρόνου* Gal 4 4. Beidemal ist die Zeit als ein Gefäss gedacht, das nicht sowohl durch die einzelnen Ereignisse (Sod.), als vielmehr durch die einzelnen Zeitabschnitte, Tage, Jahre, Menschenalter, die hier als *καιροί* bezeichnet sind, allmählich angefüllt wird. Nun ist die Vollsumme der Zeit erreicht. Der Ausdruck hat also eschatologische Art und entspricht dem hebräischen אַחֲרִית־הַיָּמִים, und gewiss ist nicht ein Zeitpunkt, sondern

---

1) Die ursprüngliche Lesart wird mit ℵ*BDEL *ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς* statt des *ἐν* der rec. sein. Letztere Lesart stellt sich als eine nahe liegende Verbesserung dar. In der That ist aber der Himmel ebenso wie die Erde als der Boden gedacht, auf dem die betreffenden Geschöpfe leben. Die mühseligen Verhandlungen der Ausleger an dieser Stelle, wiefern von einer Versöhnung auch der himmlischen Wesen geredet werden könne, sind hier gegenstandslos, da nach richtiger Auffassung von einer Wiederherstellung des Normalverhältnisses zu Gott oder zu einander überhaupt nicht die Rede ist, sondern davon, dass in Christo, je nachdem man die Stelle fasst, der Einigungspunkt für sie alle oder ihre einheitliche Zusammenfassung gegeben ist.

2) Bei dem dargelegten Zusammenhang versteht sich von selbst, dass *ἐν αὐτῷ* sich auf Gott, nicht auf Christus bezieht. Im entgegengesetzten Falle würde man, wie schon Harl. richtig erkannt hat, hier *ἐν Χρ.* und im folgenden Satz *ἐν αὐτῷ* erwarten müssen. Nur, weil noch bei Mey.⁵ und bei Beck *ἐν αὐτῷ* zu lesen ist, sei erinnert, dass im NT *αὐτοῦ* auch das reflexive Pronomen bezeichnet, die aspirierte Form aber überhaupt nicht vorkommt Tisch.⁸ 3. 126.

ein Zeitraum damit gemeint, die Weltperiode der Vollendung. Diese ist aber hier, wie Gal 4 4, nicht von der Parusie, sondern von der Erscheinung, bezw. Erhöhung Christi an gerechnet. Diese Zeit wird hier als eine *οἰκονομία* bezeichnet. Dieses Wort kann an sich sowohl aktiv wie passiv gebraucht werden, d. h. entweder von der Thätigkeit des Haushaltens oder Verwaltens oder von dem Haushalt im Sinne der sämtlichen, das Leben eines Hauses bedingenden Einrichtungen und Thätigkeiten, wie es auch von dem Staatshaushalt gebraucht wird [1]). Aber auch im NT lässt sich 3 9 und I Tim 1 4 die erstere Bedeutung ohne Künstelei nicht festhalten (geg. Sod.) und die zweite ist auch hier die einfachere. Der Haushalt der Zeitenfülle steht demjenigen anderer Perioden gegenüber. Diese abschliessende Periode erfordert um ihres Begriffes willen das *ἀνακεφ. τ. πάντα ἐν τ. Χρ.* Daher heisst es, Gott habe mit Beziehung auf diese Periode (*εἰς*) jenen Plan gefasst. Es gäbe keine reife Frucht aus der Gesamtentwickelung der Zeiten, keinen Haushalt der Vollendung, wenn nicht das *ἀνακεφ. τ. πάντα κτλ.* stattfände.

1 11—12] Die Bestimmung des Gedankenfortschrittes ist von der richtigen Auffassung zweier Momente abhängig, des *ἐν ᾧ*, mit dem V. 11 beginnt, und des darauf folgenden *καί*. Da es nicht heisst *καὶ ἡμεῖς ἐκληρώθ.*, so sind nicht die Leser aus dem vorhergehenden *τὰ ἐπὶ τ. οὐραν. καὶ τὰ ἐπὶ τ. γῆς* als ein Bestandteil herausgehoben, sondern das *κληροῦσθαι* muss eine neue Gabe an sie an vorher schon genannte Gaben anreihen. Wenn nun das *ἐν ᾧ* den gleichen Worten V. 7 koordiniert an die Seite träte (Hofm.), so würde das *κληροῦσθαι* das zweite Stück neben dem *ἔχειν τὴν ἀπολύτρωσιν* bilden. Das erscheint aber gekünstelt, da der unbefangene Leser in dem *ἐν αὐτῷ* V. 11 nicht die Wiederaufnahme des *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* V. 6 fin., sondern nur die des *ἐν τ. Χρ.* V. 10 fin. sehen kann. Dazu kommt, dass sachlich nicht nur eine Gabe Gottes an die Leser genannt ist, sondern deren zwei: der Besitz der *ἀπολύτρωσις* V. 7 und der Besitz von *πᾶσα σοφία καὶ φρόνησις* V. 8. Denen stellt sich das *κληροῦσθαι* als dritte Gabe und als neue Spezifikation der *πᾶσα εὐλογία* V. 3 an die Seite. Somit ist formell der Satz an *ἐν τ. Χρ.* V. 10 fin. angelehnt, sachlich aber das *καί* Fortführung des Gesamtgedankens V. 8—10. Damit ist auch ein Anhalt für die Begriffsbestimmung

---

1) Beispiele: Arist. Oec. *α*. 6. 1344 B. 31 *ἡ Ἀττικὴ οἰκονομία χρήσιμος;* ib. *α*. 6. 1345 A. 34 *ἐν ταῖς μεγάλαις, ταῖς μικραῖς οἰκονομίαις;* Pol. *ε*. 8. 1308 B. 32. *μέγιστον ἐν πάσῃ πολιτείᾳ τὸ καὶ τοῖς νόμοις καὶ τῇ ἄλλῃ οἰκονομίᾳ οὕτω τετάχθαι, ὥστε μὴ εἶναι τὰς ἀρχὰς κερδαίνειν.*

von ἐκληρώθημεν [1]) gefunden. κληροῦν, im NT nur hier, LXX nur ISam 14 41. Jes 17 11, wird von Hofm. und Cr. in der einfachen Bedeutung „durchs Los ausgewählt werden" genommen, und zwar so, dass davon der Infinitiv εἰς τὸ εἶναι κτλ. als Bezeichnung dessen, wozu die Leser ausgelost werden, abhängig gemacht wird. Diese durch ihre sprachliche Einfachheit sich empfehlende Deutung scheitert aber an dem Gedanken. Uebersetzt man nämlich „ausgelost, um zum Lobe Gottes zu gereichen", so wäre der Gedanke viel zu allgemein, um neben den beiden vorangehenden konkreten Gaben der ἀπολύτρωσις und der σοφία ein homogenes drittes Moment sein zu können, oder wenn man ihn speziell auf die sittliche Heiligung deuten wollte, würde dafür der Ausdruck überaus farblos und unbestimmt sein. Uebersetzt man aber mit Hofm. „ausgelost, um die zu sein, welche im Voraus auf Christum gehofft haben", so ist auch das kein Moment, welches dem Anteil an der Erlösung und der Weisheit koordiniert zur Seite treten könnte, sondern höchstens etwas in dem vorher Gesagten schon Gegebenes, so dass das καί vor ἐκληρ. dabei allen Wert verlöre. Der Begriff κληροῦν kann vielmehr nur aus dem beiden Testamenten geläufigen Bilde der κληρονομία verstanden werden. Nun ist im AT eine doppelte Vorstellung: nach der einen ist Israel das Erbe Gottes, nach der anderen bekommt es ein Erbe von Gott. Nach ersterer Bedeutung würde es hier heissen: wir Christen sind das Erbteil Gottes geworden (Beng., Stier, Braune), nach der anderen wäre κληροῦσθαι in analoger Weise Passivum zu κληροῦν τινι wie πιστεύομαι zu πιστεύειν τινί oder διακονοῦμαι zu διακονῶ τινι. Gegen die erstere Auffassung spricht, dass der Gedanke, wir seien Gottes Besitz, im NT höchstens IPt 5 3 vorkommt, bei P. aber nirgends nachweisbar ist, während der andere in allen Stellen vorliegt, wo die Christen κληρονόμοι genannt werden (Gal 3 29. 4 1. 7. Röm 8 17, vgl. IKor 6 9. 10. 15 50). Und dieser Gedanke passt in den Zusammenhang. Gottes Gnade hat uns die Sünden vergeben, uns mit Weisheit begabt und das Erbe geschenkt, welches natürlich in der Teilnahme am vollendeten Gottesreiche besteht. So erhellt, dass der Begriff einer Ergänzung nicht bedarf, sondern durch die Beziehung auf den jedem Leser bekannten term. techn.

---

1) Dass die Lesart ἐκληρώθημεν (ℵBKLP) den Vorzug verdient vor ἐκλήθημεν (ADEFG), ergiebt sich aus der Erwägung, dass es den Abschreibern näher liegen musste, das seltene Wort in das häufigere ἐκλήθημεν zu verwandeln, zumal dabei die Erinnerung an Röm 8 30 mitwirken konnte, als das Umgekehrte.

κληρονομία vollständig verständlich war. Um zu entscheiden, ob εἰς τὸ εἶναι κτλ. zu προορισθέντες zu ziehen oder eine von dem Hauptverbum abhängige Zweckbestimmung ist, muss zunächst der Sinn der letzten Worte des Verses festgestellt werden. Am nächsten liegt es auf den ersten Blick, den Ausdruck προελπίζειν ἐν τῷ Χρ. auf die Judenchristen zu beziehen, sofern diese im Unterschied von den Heidenchristen in der Lage waren, schon im Voraus auf die Erscheinung Christi zu hoffen, weil sie die messianischen Weissagungen hatten (z. B. Mey., A.), oder sofern diese früher als die Heiden an dem Evangelium Anteil gewonnen hatten (z. B. Chrys., Beng., Harl., Kl.). Im ersteren Falle wäre Gegenstand der ἐλπίς die erste, im anderen die zweite Erscheinung Christi. Aber diese Beziehung auf die Judenchristen erscheint mir, wie man sie auch fassen möge, als unmöglich. Dass 2 11 dieser Unterschied gemacht wird, ist natürlich kein Beweis, dass er auch hier vorliegt. Ebenso wenig das καὶ ὑμεῖς 1 13. Denn nachdem von 1 3 an P. stets in der ersten Person Pl. Dinge ausgesagt hat, welche alle Christen gleichmässig angehen, ist die nächstliegende Deutung jenes καὶ ὑμεῖς, dass er das von allen Christen Gesagte nun speziell auch auf seine Leser beziehen will. Es folgt also aus dem καὶ ὑμεῖς in keiner Weise, dass vorher von Judenchristen die Rede gewesen sein müsse. Und es erscheint mir als ganz unmöglich, das εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς auf andere Subjekte als die vorher mit der ersten Person Pl. bezeichneten zu beziehen. Wenigstens hätte dann der erklärende Zusatz τοὺς προηλπικότας unmittelbar an ἡμᾶς herangerückt werden müssen. Und wollte der Apostel den Gedanken ausdrücken, dass sowohl die Judenchristen wie die Heidenchristen zum Lobe Gottes gereichen sollen, warum sagt er nicht einfach εἰς τὸ εἶναι εἰς ἔπαινον τοῦ θεοῦ ἡμᾶς τοὺς προηλπικότας καὶ ὑμᾶς κτλ., statt durch den Relativsatz ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς den einfachen Gedanken völlig undurchsichtig zu machen? Man wird also die Beziehung des ἡμᾶς auf Judenchristen völlig aufgeben müssen. Vielmehr wird von allen Christen gleicherweise das προελπίζειν ἐν τῷ Χρ. ausgesagt, und es kann sich nur darauf beziehen, dass sie schon vor der Zeit der Erfüllung gehofft haben. Man wendet zwar ein, dadurch werde das πρό ganz nichtssagend, da es schon im Begriff der Hoffnung liege, dass sie vor dem Eintreten der Erfüllung stattfinde. Aber es liegt auch im Begriffe der Verheissung, dass sie im Voraus erfolgt, und doch ist damit nicht ausgeschlossen, dass Röm 1 2 dieses Merkmal durch προεπαγγέλλεσθαι ausdrücklich hervorgehoben wird. Ebenso hier. Es ist gesagt, dass Gott in Form eines vorher-

gefassten Beschlusses (προορίζειν) uns an dem Erbe beteiligt habe. Dadurch ist es nahe gelegt, das Charakteristische der gegenwärtigen Christenheit darin zu setzen, dass sie im Voraus auf dies alles hoffe. Denn nicht als Gegenstand der Hoffnung wird Christus bezeichnet, denn dann würde ἐπί oder εἰς stehen, sondern er ist die Grundlage, auf der sich unsere Hoffnung erhebt, genauer der Ort, an welchem sie sich befindet. Ist dies der Sinn der Worte, so werden dieselben aber nicht Apposition zu ἡμᾶς sein, sondern Prädikat, und εἰς ἔπαινον κτλ. nicht Prädikat, sondern Zweckbestimmung (so Harl., Hofm., Sod.). Weit entfernt, dass man dann erwarten müsste εἰς τὸ προελπίζειν ἡμᾶς, ist der Gedanke gerade in der von Paulus gewählten Form erst zum klaren Ausdruck gebracht. Denn das artikulierte Partizipium bezeichnet die Gemeinde als einen abgeschlossenen Kreis, den Gott in Aussicht genommen hat, und der in den ἡμεῖς sich verwirklicht; und das Part. Perf. ist gewählt, weil P. von dem Standpunkt der Vollendung aus urteilt: wir sollten die sein, die im Voraus gehofft hatten. Dazu kommt, dass in den beiden parallelen Ausdrücken V. 6 und V. 14 εἰς ἔπαινον τῆς δόξης jedesmal Zweckbestimmung ist, es also auch hier so sein wird (Sod.). Auf Grund dieses Sinnes der letzten Worte wird sich nun entscheiden lassen, wozu sie gehören. Zieht man den Satz εἰς τὸ εἶναι κτλ. zu προορισθέντες, so entsteht der Gedanke: uns ist das Erbe zugeteilt auf Grund dessen, dass wir bestimmt sind, diejenigen zu sein, die im Voraus auf Christum gehofft haben. Nun könnte zwar an sich das himmlische Erbe ebenso von der Hoffnung, wie sonst von dem Glauben hergeleitet werden. Aber dagegen spricht, dass dann der Hauptbegriff ἐκληρώθημεν ganz ausnehmend kahl und nackt dastehen würde. Der Hauptgedanke in dem vorliegenden Satz ist ja gar nicht das προορισθέντες, sondern vielmehr das ἐκληρώθημεν. Jenes ist nur Substruktion für dieses. Daher erscheint es weit angemessener, den infinitivischen Absichtssatz nicht von προορισθέντες, sondern von ἐκληρώθ. abhängig zu machen: das Erbteil ist uns zu Teil geworden, damit wir als diejenigen zu stehen kommen, welche im Voraus auf Christum gehofft haben. Hierzu passen auch die zu dem Partizipium gefügten näheren Bestimmungen viel besser. Es ist ein unfassbar hohes Gut, das uns in dem Erbe in Aussicht gestellt ist. Von der Herrlichkeit, die darin gesetzt ist, ist an den Christen nichts zu sehen. Dennoch dürfen wir uns fest darauf verlassen; denn der Gott der höchsten Liebe ist zugleich der Gott der höchsten Macht (τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος). Und zwar ist das zweite κατά dem ersten nicht zu

koordinieren (Hofm.), sondern von ἐνεργοῦντος abhängig zu machen: alles muss genau so geschehen, wie es dem Ratschlusse des göttlichen Willens entspricht[1]). Was er sich vorgenommen, und was er haben will, das muss doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel. Auch sonst betont P. die göttliche Allmacht als das den Vollendungszustand Bewirkende: Phl 3 21 κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα[2]). Formell ist nach dem Gesagten εἰς τὸ εἶναι abhängig von ἐκληρώθημεν, sachlich enthält es den Zweck, den Gott bei allen genannten Segnungen im Auge hat, ist also der Abschluss des ganzen Absatzes V. 7—12: Sündenvergebung, Erkenntnis, Einsetzung zu Erben haben das Resultat, dass die Christen die Gemeinde bilden, welche schon jetzt des Heiles hofft und daher zum Ruhme der Herrlichkeit des Gottes dient, der dies alles an ihr gethan hat.

1 13. 14] Während das bisher Gesagte auf die Christen insgemein sich bezogen hat, werden nun die Leser des Briefes speziell aus dieser Zahl herausgehoben, um zu betonen, dass auch ihnen das alles gelte. Auch hier macht die Konstruktion Schwierigkeiten. Es handelt sich um das Prädikat zu καὶ ὑμεῖς. Erstens hat man es aus dem Vorigen ergänzen wollen, sei es, dass man es aus ἐκληρώθημεν (z. B. Harl.), sei es, dass man es aus προηλπικότες entnehmen wollte (z. B. Calv.), was beides gleicherweise gekünstelt und unmöglich ist. Was Harl. gegen Calv.'s Deutung einwendet: dann würde P. wenigstens gesagt haben ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς, gilt auch gegen seine eigene. Zweitens ergänzt man als Prädikat ἐστέ (z. B. Mey.). Das scheitert an dem Gedanken. Denn wenn P. sagte: auch ihr seid in Christo, weil ihr das Evangelium gehört habt, so verstand er unter dem ἀκούειν natürlich ein gläubiges Hören; dann konnte er aber nicht in den folgenden Worten den Glauben als ein neues, von dem Gesagten unterschiedenes Moment (καὶ πιστεύσαντες) einführen. Das zweite ἐν ᾧ bezieht Meyer auf das unmittelbar vorangehende εὐαγγέλιον

---

1) θέλημα ist das Gewollte als Inhalt des Bewusstseins, βουλή giebt an, dass dies Gewollte auf einer Ueberlegung, einem Plan beruht, stellt es also unter die Kategorie des Zweckvollen (vgl. Cr. s. v. βουλή). Die Bemerkung Kl'.s, P. gebrauche βουλή nie von Gott, ist irreführend, sofern bei ihm das Wort sonst nur I Kor 4 5 vorkommt, von einem Sprachgebrauch in dieser Beziehung also überhaupt nicht geredet werden kann.

2) Formell und sachlich verfehlt die Uebersetzung Becks: der das All durchwirkt. Vielmehr ist τὰ πάντα „alles", und daraus, dass Gott alles wirkt, soll geschlossen werden, dass er auch das Grosse, wovon hier die Rede ist, wirken kann.

zurück und macht es abhängig von dem Part. πιστεύσαντες. Hiergegen entscheidet aber nicht nur, dass πιστεύειν ἐν bei P. sonst nicht nachweisbar ist[1]) — Gal 3 26 beweist nichts, da es sich dort um das Subst. πίστις handelt —, sondern es spricht auch dagegen, dass V. 11 u. 13 ἐν ᾧ sich auf Christus bezieht, also diese Beziehung auch hier von vornherein am wahrscheinlichsten ist. Drittens: das zweite ἐν ᾧ ist Wiederaufnahme des ersten, bezieht sich also auf Chr., und schon bei dem ersten hatte P. ἐσφραγίσθητε als Prädikat im Sinn (so nach Bgl. die meisten Neuen). Dabei nehmen die Meisten καὶ πιστεύσαντες zusammen als eine Ergänzung zu dem vorangehenden ἀκούσαντες, also als zweite Vorbedingung zu dem σφραγίζεσθαι. Aber das ist nicht wahrscheinlich; denn wenn P. diese beiden Vorbedingungen von vornherein im Sinne gehabt hätte, so würde er das ἐν ᾧ erst nach καὶ πιστεύσαντες wiederholt haben; dass ihm aber diese zweite Hauptbedingung erst nachträglich eingefallen wäre, nachdem er das ἐν ᾧ bereits wiederholt hatte, ist doch erst recht unglaublich. Daher empfiehlt es sich mehr, das καί nicht zu dem einen Wort πιστεύσαντες, sondern zu dem Gesamtbegriff πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε zu ziehen, wobei dann πιστεύσαντες nur die Wiederaufnahme des ἀκούσαντες κτλ. ist, welches nach dem Zusammenhang als ein gläubiges Hören von vornherein gedacht wurde. Der ursprüngliche Gedanke hat sich dem diktierenden P. verschoben. Ursprünglich hatte ihm der Satz vorgeschwebt: wie alle Christen, so habt auch ihr an diesem Heile teil. Auf Anlass des Satzes ἀκούσαντες κτλ. vergisst er aber die angefangene Gleichung zwischen allen Christen und den Lesern und fühlt das ἐσφραγίσθητε, auf welches er hinaus will, als eine Gnadengabe, welche zu den vorher erwähnten des ἐκλέγεσθαι, der Sündenvergebung und des κληρωθῆναι hinzukommt, und führt es daher mit einem καί ein.

Der erste, nicht zu Ende geführte Gedanke sollte also sein, dass in Christo auch die Leser wie die übrigen Christen an den Heilsgütern Anteil hätten, was P. mit ἐσφραγίσθητε κτλ. ausdrücken wollte, und zwar auf Grund der Thatsache, dass das Evangelium auch zu ihnen gelangt sei (ἀκούσαντες κτλ.). Dieses wird zunächst als ὁ λόγος τῆς ἀληθείας bezeichnet, um seinen objektiven Wert anzugeben: es handelt von der Wahrheit κ. ἐξ., womit nicht der hier

1) Schon dies entscheidet gegen die auch im übrigen völlig kontorte Konstruktion Hofm'.s, der die Worte ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες als einen Zwischensatz nimmt und dadurch freilich um die Annahme eines Anakoluthes herumkommt.

fernliegende Gegensatz judenchristlicher und heidenchristlicher Verkündigung (so Kl.), auch nicht der Gegensatz zwischen der σκιά des Judentums und dem Wesen selbst im Christentum (so Chrys.) gemeint ist, sondern, da die Leser Heidenchristen sind, der Gegensatz zu dem Irrtum und der Lüge ihrer früheren Religion (so Corn. a Lap., Baumg.). Sodann wird der subjektive Wert des Evang. durch den appos. Zusatz ausgedrückt τὸ εὐαγγέλ. τῆς σωτηρ. ὑμ., d. h. das Evangelium, welches ihr Heil, natürlich das vollendet gedachte, erwirkt. Und nun wird ἐν ᾧ wieder aufgenommen: „in welchem (Chr.), sage ich, ihr auch kraft eures Glaubens versiegelt seid.“ Das Bild des Siegels kann nach zwei Seiten verwendet werden: das Siegel bewahrt den Inhalt des Versiegelten, so dass man nicht heran kann, und es bewährt die Echtheit. Wenn die Beschneidung Röm 4 11 als Siegel bezeichnet wird, so ist die letztere Bedeutung gesichert, und auch hier ist offenbar der Gedanke, dass der hl. Geist die Leser als Christen bewährt. Wenn aber, wie wir sehen werden, der Ausdruck εἰς ἀπολύτρωσιν κτλ. zu dem Verb ἐσφραγ. gehört, wenn auch ἀρραβών auf die Zukunft führt, so möchte hier ein Ineinander des Bewahrens und Bewährens stattfinden, ähnlich wie bei der Versiegelung des Grabes Jesu nicht nur der Verschluss, sondern zugleich die Bürgschaft und Bewährung für denselben gemeint ist. Der Geist ist also nicht nur als Kennzeichen des Christen, sondern auch als die ihn bis zu Ende bewahrende Macht gedacht. Dieser Geist wird doppelt bestimmt: erstens als πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας, womit nicht der Geist, welcher verheisst, gemeint ist (so Wohlb.), sondern nach feststehendem NTlichen Sprachgebrauch: der Geist, welcher verheissen ist (Lk 24 49. Akt 1 4. 2 33. Gal 3 14); zweitens als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, womit die Ueberweltlichkeit dieses Geistes, seine Andersartigkeit gegenüber jedem irdischen Geist, hervorgehoben wird. Sodann wird in dem Relativsatz, in welchem das sachlich auf πνεῦμα gehende Relativ durch Attraktion an ἀρραβών in das Maskulinum verwandelt ist, klar gemacht, inwiefern dem Geist eine versiegelnde Bedeutung beiwohnt: er ist ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας. Nach der zutreffenden Ausführung bei Steph. s. v. ist ἀρραβών nicht sowohl Pfand, welches bei der Auslieferung des eigentlichen Wertobjekts zurückgegeben wird, als vielmehr Angeld, welches selbst schon einen Teil des Gesamtwertes bildet (Chrys. μέρος τοῦ παντός), also gleichbedeutend mit ἀπαρχή (im NT, vgl. II Kor 1 22. 5 5, nur vom hl. Geist). Wie das Angeld die Bürgschaft für die Auszahlung der ganzen Summe, so ist der Geist die Bürgschaft für die

vollendete Auswirkung des Heils. Indem Gott diesen Geist schon im AT und dann wieder durch Jesus als Kennzeichen für die Realisierung seines Reiches und als Merkmal der einzelnen Mitglieder desselben verheissen hat, ist sein Besitz Gewähr für diese Mitgliedschaft; zugleich aber als das eigentliche Grundgut des Gottesreiches die Gewähr, dass auch das Erbe, d. h. der Anteil an dessen Vollendung, dem, der den Geist hat, beschieden sein wird. Der Zusatz *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως* kann doppelt konstruiert werden: entweder zu dem vorangehenden Relativsatz, oder zu dem Hauptverb *ἐσφραγ.* Die Entscheidung hängt zum Teil von der richtigen Fassung von *περιποίησις* ab. Ursprünglich nom. actionis, acquisitio (I Th 5 9. II Th 2 14), wird das Substantiv dann auch passivisch von der res acquisita und speziell von dem peculium Dei, dem Volk, das in besonderem Sinne Eigentum Gottes ist, gebraucht. So LXX als Uebersetzung von סְגֻלָּה Mal 3 17, so I Pt 2 9, und so auch hier[1]). Ist demnach *περιποίησις* Bezeichnung der Gesamtgemeinde, so passt der Ausdruck *εἰς ἀπολ. τῆς περιποιήσ.* nicht zu dem Relativsatz, welcher von dem dem einzelnen Christen seine Vollendung verbürgenden Geist redet; auch bedarf der Ausdruck *ἀρραβ. τῆς κληρον.* in keiner Weise einer Ergänzung. Wohl aber der Ausdruck *ἐσφραγίσθητε.* Denn ohne jeden Zusatz würde die Besiegelung mit dem hl. Geist, welche nach gemeinsamer Anschauung des NT in der Taufe erfolgt, hier an unrichtiger Stelle stehen, nachdem im Vorigen schon von dem ewigen Erbe die Rede gewesen ist (*ἐκληρώθημεν* V. 11). Der Besitz des hl. Geistes kann demnach hier nicht als selbständiges Gut, sondern nur als Verbürgung für das Gut der Zukunft in Betracht gezogen werden, wozu allein ja auch der Inhalt von V. 13. 14 passt. Der Gedankenfortschritt ist also einfach: ihr habt nicht nur Hoffnung auf das Erbe, sondern diese Hoffnung ist euch auch durch den Besitz des hl. Geistes verbürgt. Dann aber ist von selbst klar, dass *εἰς ἀπολύτρωσιν κτλ.* nicht zu dem Relativsatz (so z. B. noch Bl. und Kl.), sondern zu *ἐσφραγ.* als notwendige Ergänzung dieses Begriffs gehört, also vor *εἰς* ein Komma zu setzen ist. Die Versiegelung findet statt auf die Erlösung des Eigentumsvolkes hin, in Rücksicht darauf, dass

---

1) Man hat Anstoss genommen daran, dass nicht wenigstens der Eigentümer durch einen hinzugefügten Genetiv genannt sei, und hat darum das *αὐτοῦ* hinter *τῆς δόξης* auch zu *περιποιήσεως* konstruieren wollen. Das ist nun freilich unmöglich (s. oben); aber das Fehlen des Genetivs erklärt sich hinlänglich durch die Annahme, dass *περιποίησις* zu einem term. techn. geworden war und daher eines genetivischen Zusatzes so wenig bedurfte wie *κληρονομία*.

dieses von dem Bann der irdischen Welt, mit welcher es jetzt noch verflochten ist, erlöst werden soll. Diese Bestimmung des Eigentumsvolkes ist der Grund, warum jeder einzelne Christ den hl. Geist empfängt als das Angeld für seine Beteiligung an dem endlichen Lohn der gesamten Gemeinde. Die zweite mit *εἰς* eingeführte Bestimmung (*εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ*) kann nun nicht als dem ersten *εἰς* koordiniert angesehen werden. Einmal ist das Lob Gottes nicht mit der Endvollendung kongruent, sondern höchstens eine Folge derselben; andrerseits bildet *εἰς ἔπαινον κτλ.* die refrainartige Wiederaufnahme der analogen Ausdrücke V. 6 und V. 12, ist also nicht ein Teilgedanke, sondern die höchste Spitze der gesamten Darstellung. Die beiden Bestimmungen mit *εἰς* haben ganz verschiedenen Sinn: die erste führt das Ziel ein, zu dem wir gelangen sollen, die zweite das Ziel, zu dem Gott durch uns gelangen will, nämlich zur allgemeinen Anerkennung seiner in der Vollendung der Gemeinde zur Darstellung kommenden *δόξα*. Dann aber kann auch das *αὐτοῦ* unmöglich mit zu *περιποιήσεως* gezogen werden, was nur angienge, wenn die beiden *εἰς* koordiniert wären, sondern *περιποιήσεως* ist absolut zu nehmen.

Obwohl formell nur aus einer einzigen, durch relative Anschlüsse und partiz. Bestimmungen immer weiter ausgesponnenen Periode bestehend, ist dieser Briefeingang sachlich so inhaltreich, dass ihn Bgl. ein compendium evangelii genannt hat: er enthält eine Aufzählung alles dessen, was Gott von Ewigkeit her an der christlichen Gemeinde gethan hat, bezw. wozu er sie für die Zukunft bestimmt hat. Fälschlich aber meint Beck, der Inhalt sei nach dem trinitarischen Schema geordnet, indem V. 4—6 von der Erwählung des Vaters, V. 7—10 von der Gnade und Oekonomie Christi, V. 11—14 von der Gemeinschaft des hl. Geistes rede. Denn einerseits bildet sachlich die Person Christi schon V. 4—6 den Mittelpunkt, andrerseits ist V. 7ff. formell der Vater noch Subjekt, endlich ist von dem hl. Geist, der das Zentrum von V. 11—14 bilden soll, überhaupt erst V. 13 die Rede. Richtiger stellen Sod. und Wohlb. den Gedankengang dar, nur dass sie übersehen, dass das Ganze durch den Refrain *εἰς ἔπαινον δόξης* V. 6ª. 12. 14 in drei Kreise gesondert ist. Der erste giebt die überzeitliche Begründung des Heils im göttlichen Ratschluss an (V. 4—6), der zweite die innerzeitliche Verwirklichung desselben (V. 7—12); der dritte Absatz sollte ursprünglich nur die Einbeziehung der Leser in alles Gesagte bringen (*καὶ ὑμεῖς*), gestaltet sich aber in der Ausführung zu einer Fortsetzung der beiden ersten Absätze, indem von der Verbürgung des

Heils geredet wird, wie auch aus der Wiederaufnahme des Refrains hervorgeht. Ferner haben wir uns überzeugt, dass von einer Unterscheidung von Juden- und Heidenchristen (so z. B. Kl. u. Sod.) schlechterdings keine Rede ist: alles Gesagte passt auf alle Christen. Nun aber ist es nicht genau, wenn man V. 3—14 als Analogon zu dem Dank fasst, mit welchem P. sonst seine Briefe beginnt, vielmehr haben wir hier nur eine Art von Hymnus auf die den Christen eignenden Heilsgüter, welcher erst den Unterbau zu dem Dank des

1 15. 16a] P. bezügl. der Leser in V. 15. 16a bildet, so dass erst mit diesen Sätzen sachlich das erste Stück des Briefes abschliesst, wenngleich formell das zweite Stück, die Fürbitte, nicht in Gestalt eines neuen Satzes auftritt, sondern in Form eines Part.-Satzes an das Vorige angeknüpft ist. Formell also beginnt mit V. 15 die zweite Periode des Briefes, welche bis V. 23 reicht, sachlich aber bringt der erste Teil dieser Periode V. 15—16a erst den Schluss des durch das Vorige angebahnten Gedankens. Weil die Leser nach dem Vorigen im Genuss der Heilsgüter stehen, darum (*διὰ τοῦτο* anknüpfend an den Inhalt von V. 13. 14) fühlt sich auch P. seinerseits (*κἀγώ*) zu Dank bewogen. Nicht also darauf, dass auch die Leser für P. Dank sagen, bezieht sich das *καί*, sondern, dass sie naturgemäss für ihren eignen Christenstand dankbar sind und an diesem ihrem Dank auch (*καί*) P. teilnimmt. Die Voraussetzung dieses seines Dankes ist natürlich seine Bekanntschaft mit dem Christenstande der Leser, welche daher in dem Part.-Satz *ἀκούσας κτλ.* ausgesagt wird, und zwar in fast identischer Form mit Kol 1 4. Nur dass statt *ὑμῶν* dort hier *καθ' ὑμᾶς* eintritt, worin man niemals etwas Unpaulinisches hätte finden sollen, da zwar diese Formel sich sonst bei P. nicht findet, wohl aber die analoge *τὰ κατ' ἐμέ* Kol 4 7. Ein sachlicher Unterschied zwischen diesem Ausdruck und dem Genetiv, z. B. dass ersteres auf den weiteren Leserkreis des Briefes hindeuten solle (Wohlb.), lässt sich nur mit Künstelei herausbringen. Ferner steht statt *ἐν Χ. Ἰ.* hier *ἐν τῷ κυρίῳ Ἰ.* (1 Th 4 1. Röm 14 14. Phl 2 19); endlich *τὴν ἀγάπην*[1]) *τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* hier statt *ἣν ἔχετε* Kol 1 4. Das Vorhandensein der beiden Grundrichtungen des Christentums, der auf Christus und der auf die

---

1) ℵAB lassen *τὴν ἀγάπην* aus, und daraufhin hat auch Lachm. es getilgt. Aus inneren Gründen jedenfalls mit Unrecht, da der Gedanke eines Glaubens an alle Heiligen ein für P. und an sich unmöglicher wäre. Die Auslassung erklärt sich leicht, indem das Auge des Abschreibers von dem ersten *τήν* auf das zweite ablenkte.

Brüder, hat er (vgl. Philem 5) von den Lesern gehört — die Erklärung des Einzelnen s. z. Kol 1 4 —, und darum dankt er nicht nur überhaupt, sondern unaufhörlich (*οὐ παύομαι εὐχαριστῶν*). Denn dass *εὐχαριστῶν* nur eine Nebenbestimmung bilden und das folgende Part. *μνείαν ποιούμενος* erst angeben soll, womit P. nicht aufhört, nämlich mit der Fürbitte (so Soden), das ist nicht nur unveranlasst und gekünstelt, sondern stimmt auch nicht zu dem *διὰ τοῦτο* im Anfang des Verses: der Christenstand der Gläubigen und ihr damit gegebenes Besitztum begründet wohl Dank, aber noch nicht Bitte.

1 16b] Mit V. 16b geht P. zu dem zweiten Stück des Briefes über, der Fürbitte für die Leser, welche sich bis V. 23 zunächst fortsetzt. Liest man vor oder nach *ποιούμενος* ein *ὑμῶν* (jenes EKLP, dieses FG), so ist selbstverständlich das vorangehende *ὑπὲρ ὑμῶν* zu *εὐχαριστῶν* zu beziehen. Lässt man dagegen mit ℵABD das *ὑμῶν* ganz fort, so fragt es sich, ob *ὑπὲρ ὑμῶν* zum Vorigen oder zum Folgenden gehört. Da der Gegenstand des Dankes durch das Vorige bestimmt, also bei *εὐχαριστῶν* eine Angabe des Objekts nicht nötig ist, andererseits aber *μνείαν ποιεῖσθαι* einer Bestimmung, wessen man gedenkt, schlechterdings nicht entraten kann, so dürfte es das Angemessenste sein, *ὑπὲρ ὑμῶν* zum Folgenden zu ziehen: zu euren Gunsten erwähne ich bei meinen Gebeten, dass u. s. w. (zu *ἵνα* nach Verbis des Bittens vgl. Kol 1 9. I Kor 14 5. 16 12 und Win. ^{7}314). Der gehobene Charakter, welcher der Sprache unseres Briefes in seinem ersten Abschnitt
1 17] eignete, setzt sich nun auch in der folgenden Fürbitte fort und kommt schon in der weihevollen Umschreibung des Gottesnamens zum Ausdruck. Gott wird als *θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet. Eine sonst bei P. nicht vorkommende Formel, welche darauf hinweist, dass der Christ Gott nur darum als seinen Gott hat, weil er der Gott Christi ist. Er steht zunächst in einem Verhältnis zu diesem Christus, und durch ihn gewinnt er erst ein Verhältnis zu dessen Gott. Während der Ausdruck *ὁ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ.* das nahe Verhältnis zwischen dem Christen und Gott hervorheben würde, wird durch den Ausdruck *θεός* die Erhabenheit Gottes, seine Majestät, betont und nun erst an zweiter Stelle seine Vaterstellung. Denn *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* will nicht Gott als den bezeichnen, der zur *δόξα* väterliche Stellung habe, wie theosophische Klügelei meint, sondern als den, der seinem Wesen nach Vater ist, aber so, dass er sich von jedem andern Vater durch die Eigenschaft der *δόξα*, der überweltlichen Herrlichkeit, unterscheidet. Eben

weil es auf diesen letzteren Zusatz dem P. ankam, hat er den gewöhnlichen Ausdruck *θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ.* so geteilt, dass er den Genetiv nur zu *θεός* zog und daher bei *πατήρ* Platz behielt für den Zusatz *τῆς δόξης*. Der gesamte Ausdruck trägt wie die ganze Umgebung den Charakter der Anbetung, ist darum aber nicht mit Soden als „liturgisch" zu bezeichnen, womit doch wohl gemeint ist, dass derselbe als religiös-traditionell kein Träger des vorliegenden Zusammenhangs sei. Denn *δόξα* ist geradezu der beherrschende Begriff wie im Vorigen, V. 6. 12. 14, so im Folgenden, V. 18, und als Gott Jesu Christi ist Gott bezeichnet, weil dieser Christus an seiner *δόξα* teilnimmt und auch uns diese Teilnahme vermittelt. Was dieser Gott den Lesern geben[1] soll, ist mit einem Wort Einsicht in die Grösse und Gewissheit des ihnen bestimmten Heils. *Πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* ist daher das den Lesern gewünschte Gut. Der Ausdruck hat zunächst seiner Form nach mannigfache Analogieen im AT, welches die verschiedensten geistigen Eigenschaften oder Bestimmtheiten durch *πνεῦμα* objektiviert: Verständnis Deut 34 9. Ex 28 3. 31 3. 35 31; Gnade und Erbarmen Sach 12 10; Eifersucht Num 5 14. Ganz ähnlich verhält es sich noch mit dem NTlichen Ausdruck *πν. ἀσθενείας* Lk 13 11, welcher die Krankheit als eine über den Menschen kommende Potenz darstellt. Dieser Sprachgebrauch ist nun aber durch P. wegen seiner speziellen Anwendung von *πνεῦμα* geändert. Formell sind die Ausdrücke *πν. πραΰτητος* I Kor 4 21. Gal 6 1, *δουλείας*, *υἱοθεσίας* Röm 8 15, *δειλίας* II Tim 1 7 den ATlichen ganz gleich; sachlich aber zeigen die Verba „geben" oder „empfangen" in den betr. Stellen, dass *πνεῦμα* hier wie sonst von dem göttlichen Geist gemeint ist. Indem dieser eine Reihe von Eigenschaften oder Zuständen in dem Menschen wirkt, kann jede dieser Eigenschaften als eine besondere Aeusserung des einen Geistes gefasst werden, so dass *τὸ πνεῦμα* je nach den Verhältnissen als ein *πνεῦμα σοφίας* u. s. w. erscheint; daher hätte man sich nie daran stossen sollen, dass im Vorigen (V. 13) die Leser als im Besitz des Geistes erscheinen, während er ihnen hier erst angewünscht werde. *Πνεῦμα* steht auch nicht etwa dort von dem göttlichen Geiste, hier von der geistigen Seite des Menschen, welche so vielfach gedacht werden könne, wie es des Men-

---

1) Der Konjunktiv ist *δώῃ* zu schreiben, wie zuerst Lachm. gesehen hat und neuerdings durch zwei Inschriften des zweiten Jahrhunderts (Dittenb. Syll. 462 17. 466 9) bestätigt wird. Vgl. Win.-Schm. 120. 10. Die Auffassung von *δῴη* als Optativ ist ganz wider den paulinischen Sprachgebrauch.

schen geistiges Leben sei (Hofm.), vielmehr ist dort nur der göttliche Geist im allgemeinen als die den Christen von dem Nichtchristen unterscheidende Potenz, hier aber derselbe nach einer speziellen Seite gemeint, indem dieser göttliche Geist auch als ein so vielfacher gedacht werden kann, als es Spezifikationen seiner Wirksamkeit giebt. Deren werden hier zwei genannt: *σοφία* (vgl. Kol 1 9) und *ἀποκάλυψις*. Nach jener Seite befähigt der Geist zum rechten Verständnis der im Christentum gegebenen Wahrheit und ihres Zusammenhangs, wobei diese Wahrheit als schon bekannt vorausgesetzt wird; nach dieser giebt er neue Aufschlüsse, welche der Mensch selbst nicht finden könnte, wobei besonders an eschatologische dunkle Punkte zu denken (Kl.), in dem Zusammenhang durchaus nicht indiziert ist. Die Form aber, in welcher diese *σοφία* und *ἀποκάλυψις* sich verwirklicht (*ἐν*), ist *ἐπίγνωσις θεοῦ*. Denn den Zusatz *ἐν ἐπιγν. αὐτοῦ* mit Hofm. statt zum Vorigen zum folgenden Satzteil zu ziehen, ist nicht nur unveranlasst, sondern würde auch unlogischerweise den Ton von dem eigentlichen Hauptbegriffe *πεφωτ. τ. ὀφθ.* abziehen (so richtig Wohlb.). Das *ἐν* hier hat eine genaue Parallele an II Ptr 1 2: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ.* Alle Erkenntnis des göttlichen Heilsrats, der Heilsgüter, der Heilsabsichten ist schliesslich eine immer genauere und schärfere Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*) des Gottes, von dem das Alles nicht nur ausgeht, sondern dessen Wesen eben an diesem seinem Thun erkennbar wird.
1 18a] In dem folgenden Part.-Satz *πεφωτ. τ. ὀφθαλμούς* das Part. in anakoluthischer Weise als Fortsetzung des *ὑμῖν δώῃ* zu nehmen (Bez., Harl., Meyer, Oltram.), würde nicht nur erst dann angänglich sein, wenn eine regelmässige Konstruktion sich als unmöglich erwiese, sondern wäre auch gegen den Zusammenhang. Denn wenn das innere Auge (*ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας*) der Leser schon geöffnet wäre, so wären sie schon im Besitz der *ἐπίγνωσις*, welche ihnen P. doch erst anwünscht. Vielmehr sind diese Worte nur ein anderer, bildlicher Ausdruck für den Inhalt des vorigen Satzes, und *πεφωτ.* ist dem *τοὺς ὀφθαλ.* vorausgestellt, weil es den Ton hat: ihr inneres Auge — der Artikel steht, weil sie dasselbe ja schon besitzen — soll ihnen von Gott geöffnet werden (wörtl.: Gott gebe euch das innere Auge als geöffnetes). Was im Vorigen als Wirkung des göttlichen Geistes dargestellt wird, wird hier als Eröffnung des eignen Auges der Leser gedacht. Das Herz aber ist im biblischen Sprachgebrauch zusammenfassender Ausdruck für das gesamte Innenleben des Menschen, daher auch Bezeichnung des Denkvermögens II Kor 4 6. Röm 1 21, vgl. Mt 13 15.

1 18b—19] Erkenntnisvermögen ist also der Inhalt der Fürbitte des P. Worauf sich dasselbe speziell beziehen soll, wird in der Form eines Absichtssatzes „*εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς*“ näher ausgeführt. Was sie wissen sollen, wird in drei mit *τίς* anhebenden Sätzen dargestellt. Wenn das *καί* vor dem zweiten echt wäre, so stände fest, dass es sich um drei koordinierte Sätze, also um drei verschiedene Gegenstände der Erkenntnis handele. Aber auch diejenigen Ausll., welche *καί* fortlassen, nehmen zumeist (zuletzt Wohlb.) letzteres an. Das aber scheitert an dem Gedanken. Denn der erste der drei Sätze hat schlechterdings keinen von den beiden folgenden verschiedenen Inhalt. Es handelt sich um die *ἐλπὶς τῆς κλήσεως ὑμῶν*, d. h. diejenige Hoffnung, die aus unserer *κλῆσις*, d. h. der innerzeitlichen Verwirklichung der göttlichen *ἐκλογή*, hervorgeht. Wird nun *ἐλπίς* als res sperata, Hoffnungsgut, gefasst, so ist offenbar das folgende *τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας* nichts als eine nähere Erläuterung, worin dies Hoffnungsgut besteht, also kein neuer Gedanke. Versteht man aber aus diesem Grunde mit Kl. unter *ἐλπίς* den subjektiven Habitus des Hoffens, den actus sperandi, so müsste der Ton notwendig nicht auf *ἐλπίς*, sondern auf *κλήσεως* liegen. Denn P. will doch nicht sagen: Gott gebe euch erleuchtete Augen, zu erkennen, wie man es anfängt zu hoffen, zu lernen, was hoffen heisst; sondern er müsste in diesem Falle sagen, was es heisst auf Grund göttlicher *κλῆσις* hoffen, — also würde es sich schliesslich wieder um den Inhalt des Hoffens handeln, und der zweite Satz stellt sich auch so wieder nur als nähere Ausführung des ersten dar. Dann aber ist aus inneren Gründen das *καί* vor dem zweiten *τίς* zu streichen, womit die äussere Bezeugung übereinstimmt, sofern ℵ*ABD*FG es auslassen und nur EKLP es lesen. So hat denn auch Hofm. die beiden ersten Sätze zusammenfassen wollen, indem er das *ἐν τοῖς ἁγίοις* 18fin. zu beiden Sätzen zieht. Dies ist aber nicht allein unnatürlich, sondern man sollte in diesem Fall auch erwarten, dass P. das zweite *τίς* fortgelassen und *ὁ πλοῦτος κτλ.* als einfache Apposition an den vorigen Ausdruck angereiht hätte. Vielmehr zeigt sich bei näherer Erwägung, dass nicht nur der zweite, sondern auch der dritte Fragesatz nur nähere Ausführung des ersten ist, indem der zweite die Frage beantwortet, w a s wir erhoffen dürfen, der dritte darlegt, dass wir wirklich darauf h o f f e n dürfen. Somit sind die beiden letzten Fragesätze dem ersten dem Gedanken nach subordiniert, und die Verkennung dieses Verhältnisses hat die Einschiebung des *καί* vor dem zweiten veranlasst. Die Summe dessen, was die Leser mit geöffnetem

Auge erkennen sollen, ist demnach in den Worten zusammengefasst τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ. Der Begriff κλῆσις ist durchweg orientiert an der ATlichen Thatsache der Berufung Israels, bez. seines Stammvaters Abraham. Wie die κλῆσις bei diesem, so enthält jede den Begriff der Hoffnung; denn die Berufung ist Berufung zu etwas, was man noch nicht hat oder ist. Worin nun dieses Ziel besteht, dessen man kraft der κλῆσις hoffen darf, sagt der zweite Satz mit τίς, nämlich in dem πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ, so dass im Deutschen vor dem zweiten τίς ein „nämlich" eingeschoben werden kann. Es handelt sich um einen zugefallenen Besitz, ein Erbteil, welches durch den Genetiv als von Gott stammend, ihm ursprünglich eignend bezeichnet wird. Denn unter κληρον. αὐτοῦ nach dem Vorgang Theodorets mit Hofm. im Anschluss an den ATlichen Sprachgebrauch, welcher Israel als נַחֲלַת יְיָ bezeichnet, die christliche Gemeinde zu verstehen, ist durch die Vergleichung von V. 14 hier ausgeschlossen, überhaupt im paulinischen Sprachgebrauch nicht belegbar (Kl.). Sachlich ist unter dieser κληρονομία der Zustand der Heilsvollendung mit allen dazu gehörigen Gütern gemeint. Von dem ATlichen Sprachgebrauch her ist die Vorstellung eines Gebietes, das man besitzt, eines „Landes der Herrlichkeit", geblieben, aber sachlich denkt P. unter κληρονομία etwas Ueberweltliches, das eben nur an dem ATlichen Gedanken ein Analogon hat, wie dies an dem analogen Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ sich erprobt, der Röm. 14_{17} auch an den geistigen Gütern der Gerechtigkeit, des Friedens, der Freude seinen Inhalt hat. Diese κληρον. hat nun δόξα zu ihrem Merkmal. Darunter verstehen A und NT die in die Erscheinung tretende Fülle des göttlichen Lebensinhalts, die Projektion seines Wesens nach aussen. Da nun sachlich die κληρον. in der Teilnahme an dem göttlichen Wesensinhalt und Leben besteht, so eignet auch ihr das Prädikat der δόξα, und zwar nicht nur irgend eine δόξα, sondern πλοῦτος δόξης, ein unübersehbarer Reichtum daran. Dieser Reichtum an Herrlichkeit, welcher dem von Gott stammenden Vollbesitz eignet, findet ἐν τοῖς ἁγίοις, bei der Gemeinde statt: sie sind der Kreis, wo dieser Reichtum zu finden ist. Denn ἐν τοῖς ἁγίοις nur auf κληρον. zu beziehen, ist nicht nur unveranlasst, sondern nach Hfm.'s richtiger Bemerkung ein schiefer Gedanke, denn das Erbe besitzen die Heiligen, es ist aber nicht unter ihnen. Der Begriff ἅγιοι aber ist nur die Wiederaufnahme des Begriffes κλῆσις; denn nicht allein sind die κλητοί auch die ἅγιοι, sondern sie sind es eben als κλητοί: indem sie Gott heraus-

ruft aus der natürlichen Welt, versetzt er sie in eine höhere, und das sagt der Begriff ἅγιος. Kol 1 27, wo gleichfalls der Ausdruck τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης vorkommt, ist allerdings von der Universalität des Christentums die Rede. Der Ausdruck bezieht sich dort auf die Teilnahme der Heiden an Gottes Reich. Damit ist aber nicht gegeben, dass der Ausdruck sich auch hier darauf bezieht (Kl.: P. polemisiere hier gegen eine Verengung der Christenhoffnung seitens der Judaisten). Wir haben schon gesehen, dass alles Bisherige den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen nicht berührt, also liegt auch hier keine Veranlassung vor, denselben einzutragen, um so weniger, als man dann, wenn nicht direkt καὶ ἐν ὑμῖν, so doch ἐν πᾶσι τοῖς ἁγίοις erwarten müsste. Hier handelt es sich nur darum, dass den Lesern die ganze Fülle der mit ihrer κλῆσις gesetzten Hoffnung erschlossen werden soll, wozu aber, da dies dem natürlichen Menschen verschlossen ist, die göttliche Gabe des πν. σοφ. κ. ἀποκ. gehört.

Nun aber lag in dem Ausdruck ἐλπὶς τῆς κλήσεως noch ein Zweites. Wenn ihr Inhalt so überschwenglich ist, wie kann ich darauf hoffen, dass er sich an mir realisiert? Wo ist die Brücke, die von der Beschränktheit und Armut dieser irdischen Welt hinüberträgt zu einem so ganz anderen Daseinsinhalt? Darauf antwortet der zweite explizierende Satz V. 19, und zwar reicht der damit beginnende Gedanke zunächst bis V. 23, — eigentlich gehört sogar noch 2 1—10 dazu. Jene ἐλπίς beruht nicht auf etwas, das in uns selbst liegt, sondern auf dem Glauben an die Macht Gottes, die vermöge ihrer Absolutheit imstande ist, auch dies Undenkbare, über alle menschliche Kraft weit Hinausliegende zu realisieren. Diese Beziehung des Glaubens auf die göttliche Allmacht ist ein echt paulinischer Gedanke. Auch der speziell christliche Heilsglaube ist ihm letztlich Glaube an die göttliche Allmacht Röm 4 17ff. Weil diese göttliche Allmacht auch das Fundament unserer Hoffnung ist, der einzige Grund, warum wir überhaupt hoffen dürfen, darum erschöpft sich P. förmlich in Ausdrücken zur Beschreibung dieser göttlichen Macht. Die nähere Bestimmung des Gedankens hängt von der richtigen Beziehung des κατὰ κτλ. ab. Hofm., Kl., Beck wollen dasselbe unmittelbar an τοὺς πιστεύοντας anschliessen, so dass unser Glaube auf die Machtwirkung Gottes zurückgeführt würde. Dies beruht aber auf völliger Verkennung des Gedankens; was P. ausführen will, ist ja nicht, wie die Leser zum Glauben gekommen sind, sondern wie sie zu der ἐλπὶς τῆς κλήσεως kommen. Bei jener Auffassung der Stelle ist

das, was nachher über Christi Weltherrschaft und Stellung zur Gemeinde gesagt wird, ohne allen Zusammenhang mit dem Vorigen. Ganz anders, wenn man das *κατά* als nähere Bestimmung zu dem ganzen Fragesatz nimmt: die Grösse der Macht, welche Gott an den Gläubigen bewährt, indem er ihnen die eben beschriebene Herrlichkeit giebt, bemisst sich an der Macht, welche er an Christus bewährt hat. Das *κατά* ist also gar nicht Erkenntnisgrund, sondern Realgrund. Die Herrschaftsstellung Christi, also seine *δόξα*, ist ja nicht nur ein Analogon zu der den Lesern verheissenen, sondern in ihr ist das Mittel gegeben, uns zu der gleichen *δόξα* zu verhelfen. Alles also, was hier über die Herrschaft Christi gesagt wird, ist der Weg, auf dem Gott das Unglaubliche möglich macht, uns jene Herrlichkeit zu verschaffen [1]). Eben darum ist es auch kein Gegengrund gegen jene Fassung, dass die göttliche Macht mit vier verschiedenen Ausdrücken bezeichnet wird, sondern diese Plerophorie des Ausdrucks soll eben den Gedanken klar machen, wie über alles Mass gross die Kraft Gottes ist, welche er an Christo bewährt hat und daher auch an uns beweisen wird [2]). Die Leser sollen wissen, wie überwältigend gross (*ὑπερβάλλον* — nur bei P., und zwar nur im Part. 2 7. 3 19. II Kor 3 10. 9 14) die göttliche Macht ist in Bezug auf sie, die Gläubigen, — denn da P. die Frage, worauf sich die Hoffnung der Leser gründen soll, mit dem Hinweis auf Christus beantworten will, empfiehlt es sich mehr, *εἰς ἡμᾶς* als nähere Bestimmung des Prädikats zu nehmen, als es nur an *δυνάμεως* anzuknüpfen, indem bei ersterer Verbindung *εἰς ἡμᾶς* selbständiger der im Folgenden ausgeführten Analogie mit Christus gegenübertritt: nur an den Gläubigen bethätigt sich ja das *ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως*. Diese sich an den Christen bewährende Macht steht in Abhängigkeit (*κατά*) von und in Analogie mit derjenigen, welche sich an Christus erwiesen hat, und die nach ihrer Grösse durch die Zusammenstellung *ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* beschrieben wird, was zusammen dem Begriff des *ὑπερβ. μέγεθ. τ. δυνάμ.* entspricht. Gott kommt zunächst *ἰσχύς* zu,

1) Den richtigen Gedanken hat schon Oekum., wenn er sagt *τὴν ἀπαρχὴν ἡμῶν . . . ἀναστήσας*. Nicht so scharf Ambros.: exemplum salutis credentium et gloriae in resurrectione Salvatoris consistere profitetur, ut ex ea cognoscant fideles, quid eis promissum sit.

2) Die von Harless empfohlene Anknüpfung des *κατά* an *εἰς τὸ εἰδέναι* ist formell eben so fernliegend wie materiell schief, so dass sie mit Recht keine Nachahmung gefunden hat.

welches die ihm innewohnende Stärke bezeichnet; diese stellt sich nach aussen dar als *κράτος*, Obmacht, welche sich geltend macht, und dieses *κράτος* wird im einzelnen Fall zur *ἐνέργεια*, der machtvollen Wirksamkeit, welche ein *ἔργον* vollbringt. **1 20—22 a]** Diese Wirksamkeit hat Gott erwiesen (*ἐνήργηκεν* V. 20 fig. etym.) an der Person Christi und speziell an seiner Erhöhung. Diese wird in drei dem Sinne nach koordinierten Ausdrücken geschildert: *ἐγείρας, καὶ ἐκάθισεν* [1]) (V. 20), *καὶ πάντα ὑπέταξεν* (V. 22 a). Der Form nach hat P. die partiz. Konstruktion schon bei der zweiten Bestimmung aufgegeben und ist in Hauptsätze übergegangen, welche aber sachlich dem *ἐνήργηκε* subordiniert sind. So erklärt sich auch der Wechsel des Tempus: zuerst das Perf. (*ἐνήργηκεν*) [2]), weil es sich um eine in der Gegenwart abgeschlossene Thatsache handelt, und dann Aoriste, welche die einzelnen Momente der Vergangenheit aufzählen, aus denen jenes *ἐνεργεῖν* bestand. Die grundlegende Bethätigung der göttlichen Macht ist die Auferweckung Christi von den Toten; die zweite damit zusammenhängende dessen Setzung (*καθίζειν* wie auch I Kor 3 4 transitiv) zur Rechten Gottes im Himmel (zu *τὰ ἐπουράνια* vgl. zu V. 3). Auch hier ist die Vorstellung eine lokale, aber schon die folgenden Worte zeigen, dass das lokale Oben nur die Form ist, in welcher P. das dem Wesen nach Höhere sich zum Bewusstsein bringt. Nämlich mit Christi Erhöhung an die Seite Gottes ist seine Ueberordnung (*ὑπεράνω*) [3]) über *πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις καὶ κυριότης* gegeben. Wie in der Parallele Kol 1 16, hat man auch hier diese Ausdrücke auf irdische Herrscher oder irdische und himmlische Gewalten zugleich deuten wollen; die richtige Beziehung nur auf Engelmächte ist aber jetzt anerkannt (vgl. über das Einzelne zu Kol 1 16). Ueber die Differenzen der Aufzählung in beiden Stellen hätte man sich nie den Kopf zer-

---

1) Das Part. *καθίσας*, ℵAB, wird von den neueren Kritikern bevorzugt, möchte aber doch wohl nicht ursprünglich sein, sondern auf Konformation mit dem vorangehenden *ἐγείρας* beruhen, so dass der Wechsel der Konstruktion schon hier und nicht erst V. 22 eintritt.

2) Der Aor. ist allerdings bei weitem stärker bezeugt ℵDEFGKLP, aus inneren Gründen aber sehr verdächtig, weil schwerlich ein Abschreiber darauf gekommen wäre das Perf. zu setzen, wenn es nicht ursprünglich dastand, während die Einsetzung des Aor. durch die folgenden Aoriste nahegelegt war; AB haben das Perf.

3) Das in den Sept. häufiger vorkommende Kompositum (im NT nur noch 4 10 und Hbr 9 5) gehört, wie im Vorigen *ὑπερβάλλον*, zu den von P. nach seiner Vorliebe für superlat. Ausdruck besonders häufig angewendeten, zum Teil sogar neu gebildeten Kompositis mit *ὑπέρ*.

brechen sollen: weder dass dort *θρόνοι* steht und hier fehlt, dort *δυνάμεις* fehlt und hier steht, noch dass die Reihenfolge eine andere ist, noch dass dort der Plural steht, hier der Singular — aber mit *πᾶς* —, hat irgendwelche sachliche Bedeutung [1]). Wohl aber ist der verallgemeinernde Zusatz von *παντὸς ὀνόματος κτλ.* von Bedeutung, welcher zeigt, dass die Engelwesen teils als solche gedacht sind, die in der irdischen Welt, teils als solche, die in der himmlischen Welt die Stätte ihrer Bethätigung haben. Unter *ὄνομα* ist nach dem Zusammenhang nicht ein konkreter Personenname, sondern solcher Gattungs- und Würdename gemeint, wie im Vorigen *ἀρχή κτλ.* waren. Nichts dergleichen kann genannt [2]) werden, und zwar nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt, worüber Christus nicht erhaben wäre. An der ethischen Wendung des Begriffes *κόσμος*, bez. *κόσμος οὗτος* bei P. nimmt auch der analoge Begriff *αἰών* teil, so dass *ὁ νῦν αἰών* oder *ὁ αἰὼν οὗτος* nicht nur eine der Zeit nach, sondern auch der Art nach andere Periode bezeichnen kann (vgl. z. B. Gal 1_{4}; I Kor 2_{6} u. $_{8}$; Eph 2_{2}.) Hier jedoch tritt diese ethische Wendung zurück, aber auch hier ist trotz der Zeitbestimmung *αἰὼν μέλλων* der Gegensatz nicht ein rein temporärer (vgl. Soden). Denn offenbar will P. nicht sagen, dass in Zukunft andere Geisteswesen existieren würden als jetzt, welche aber auch Christo untergeordnet seien, sondern er will sagen, dass weder in der irdischen, noch in der überirdischen Welt man irgend einen Namen auffinden könne, der Christo gleichstände. Der Ausdruck *αἰὼν μέλλων* ist also nur darum für die höhere Welt gewählt, weil für uns der Eintritt in dieselbe zukünftig ist, obschon sie an sich schon jetzt existiert. Wenn im Hebräerbrief die himmlische Welt einerseits als sogar für uns schon vorhanden hingestellt wird (12_{22}), und andererseits dort dieses selbe himmlische Jerusalem als die *πόλις μέλλουσα* bezeichnet wird (13_{14}), ja wenn 6_{5} die Leser die Kräfte der zukünftigen Welt schon zu kosten bekommen, so ist ganz klar, dass der Verfasser unter dem *αἰὼν μέλλων* einfach die höhere Welt versteht, und wenn der Zusammenhang also in unserer Stelle auf dieselbe Verallgemeinerung des Begriffs führt, wird gegen die Annahme derselben nichts einzuwenden sein. Wenn nun

---

1) An unserer Stelle erkennt Kl. an, dass eine bestimmte Rangordnung der Engel durch die Reihenfolge der Ausdrücke nicht gegeben sei: schade, dass er nicht für die Kolosserstelle dieselbe Konsequenz gezogen hat.

2) Zu *ὄνομα ὀνομάζεσθαι* vgl. Jes 26_{13}. Am 6_{10}.

mit den Worten von Ps 8 7 die Unterwerfung aller Dinge unter Christus hinzugefügt wird, so ist das nicht nur eine Wiederholung des vorigen Gedankens, sondern eine Weiterführung desselben, die dritte Stufe der an Christo bethätigten Macht Gottes. Denn im Vorigen war nur gesagt, dass Christus höher als alle anderen Wesen stehe, hier wird hinzugefügt, dass dieselben ihm direkt untergeben seien, was mit dem Vorigen noch nicht gegeben war.

1 22^b—23] Das Verständnis des Folgenden ist von der Einsicht abhängig, dass der Satz *καὶ αὐτὸν ἔδωκε κτλ.* nicht die Fortsetzung der im Vorigen gegebenen Erörterung über das ist, was Gott an der Person Christi gethan hat (so gewöhnlich). Dem widerspricht schon die betonte Voraufstellung von *αὐτόν*, welche ganz unveranlasst wäre, wenn der Inhalt des Satzes den vorigen parallel wäre, in welchen *αὐτόν* niemals einen solchen Ton gehabt hat. Noch mehr aber widerspricht dem die Wahl des Verbums *ἔδωκε* und der Dativ *τῇ ἐκκλησίᾳ* statt des sonst so nahe liegenden Genetivs. Fasst man die Worte scharf so, wie sie lauten, so ist nicht mehr wie im Vorigen von etwas, was Gott an Christus gethan hat, die Rede, sondern von etwas, was er an der Gemeinde gethan hat. Dieser hat er ein Geschenk gemacht (*ἔδωκε*), indem er Christum ihr zum Haupt gab. Unzweifelhaft kann *κεφαλή* einfach als bildlicher Ausdruck für das Oberhaupt, die leitende Stellung, gebraucht werden, z. B. IKor 11 3; Eph 5 23; Kol 2 10. Aber dass es so hier nicht gemeint sein kann, folgt zunächst schon daraus, dass es selbstverständlich wäre, dass derjenige, welcher Herr über alles ist (22a), auch Herr über die Gemeinde ist, dies also nicht als eine ganz besondere, gerade der Gemeinde — *τῇ ἐκκλησίᾳ* steht ja betont am Schluss — gewordene Gabe hingestellt werden könnte; es folgt erst recht aus dem folgenden begründenden Satz *ἥτις κτλ.*, wonach *κεφαλή* hier nicht das Verhältnis Christi zur Gemeinde in demselben Sinne bezeichnen will, wie er Kol 2 10 auch *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς* heisst, sondern von einer Stellung Christi die Rede ist, die er zur Gemeinde im Unterschied von allen andern Wesen einnimmt. Er ist ihre *κεφαλή* nicht nur in dem Sinne des Oberhauptes, wodurch nur der grosse Abstand zwischen beiden bezeichnet wird, sondern hat an der Gemeinde seinen Leib, so dass eine Gemeinschaft, ein organisches Verhältnis, zwischen beiden stattfindet. So erst ergiebt sich die Bedeutung dieses Satzes für den ganzen Gedankengang. Der Fragesatz *τί τὸ ὑπερβ. μέγ. κτλ.* V. 19 sollte die *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* nach seiten ihrer Gewissheit begründen. Es ist ausgeführt, welch eine unver-

gleichlich hohe Stellung Gottes Macht Christo gegeben habe; nun wird dargelegt, inwiefern diese Stellung Christi auch der Gemeinde zu gute komme und darin die Bürgschaft liege, dass sie zum πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας θεοῦ gelangen wird. Denn jener Christus steht mit ihr in derselben organischen Verbindung, wie das Haupt mit dem Leibe, so dass also die Gemeinde an allem dem Anteil bekommt, was Christus hat, ihm an die Seite gerückt und daher seiner δόξα teilhaftig wird. Es beruht daher auf einem richtigen Takt, wenn Beck in der Uebersetzung der Stelle vor καὶ αὐτόν einen Gedankenstrich macht. So erklärt sich auch die Wortstellung: αὐτόν betont voran, „eben ihn, diesen Herrn des Alls“, und τῇ ἐκκλησίᾳ als der andere Hauptbegriff ebenso betont am Schluss; so erklärt sich auch der Zusatz ὑπὲρ πάντα zu κεφαλήν, in welchem Soden mit Unrecht eine Vermischung der beiden Anwendungen von κεφαλή als Oberhaupt und als Haupt findet. Vielmehr wird einfach gesagt, dass Christus als Haupt der Gemeinde eine Stellung einnehme, die weit hinausgehe über diejenige, welche sonst irgend ein Haupt besitze, an ihm habe sie ein „über alles“ hinausgehendes, höher als alles Andere stehendes Haupt. Es soll auch damit also nicht sowohl etwas von Christus, als vielmehr von der Gemeinde ausgesagt werden: seine Würdestellung kommt nur in Betracht als Erkenntnis der Höhe, auf welche die Gemeinde dadurch gestellt wird, dass sie sich zu Christo verhält, wie der Leib zum Haupte. Was in dem Begriff κεφαλή gegeben ist, wird in dem folgenden Relativsatz V. 23 näher expliziert. Darum — so das begründende ἥτις — kann Chr. κεφαλή genannt werden für die Gemeinde, weil sie sich zu ihm als sein σῶμα verhält. Darin liegt allerdings zunächst das Merkmal des Organismus. Das Haupt ist gedacht als derjenige Teil des Menschen, von dem alle Lebensbewegungen ausgehen, und der die einzelnen Glieder, indem er sie alle seinen Zwecken dienstbar macht, zu einer Einheit gestaltet und zu Trägern seines geistigen Lebens macht; eben damit aber wird das gesamte σῶμα s. z. s. geadelt. So wird die Gemeinde dadurch geadelt, dass sie zum Organ der Lebensbethätigung Chr. als ihres Hauptes gemacht wird. Vgl. Kol 2 19: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ. Was so in dem Begriff σῶμα liegt, wird in dem appos. Zusatz τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου näher expliziert. Von der zuletzt durch Wettst. verteidigten Auffassung, dass πλήρωμα sich nicht auf ἐκκλησία, sondern

auf αὐτόν (Chr.) beziehe, und derjenigen Bgls.[1]), welcher ebenso erklärt, nur dass er die Worte als absoluten Akkusativ fasst und in ihnen einen Ausruf sieht, darf heute lediglich abgesehen werden. Ebenso von der zu Kol 1 19 zurückgewiesenen Meinung Oltramares, πλήρωμα bedeute la perfection, l'œuvre parfaite. Wenn man gefragt hat, ob die Gemeinde das πλήρωμα Christi heisse, sofern dieser durch sie zu seinem Vollmass gelange, so dass sie also eine Ergänzung Christi wäre, oder, sofern sie, durch Christus zu ihrem Vollmass gelangt, die Vollsumme dessen ist, was in Christo vorhanden, so entscheidet der Zusammenhang unbedingt für letzteres. Denn nach diesem kommt es darauf an, was die Gemeinde an Christo, nicht was dieser an ihr hat. In ihr wirkt sich Chr. aus, wie in den Gliedern des Leibes das in seinem Haupt Vorhandene sich auswirkt. Hier zeigt sich recht klar, dass κεφαλή mehr bezeichnen will als die blosse Herrschaft, nämlich das Prinzip, welches den Lebensbewegungen des Leibes zu Grunde liegt, das geistige Agens, das in denselben zur Erscheinung kommt. Der Gedanke ist also derselbe wie Kol 2 10 ἐν αὐτῷ ἐστε πεπληρωμένοι. Der Genetiv τοῦ πληρουμένου, welcher sich selbstverständlich auf Christus bezieht[2]), kann nun nicht passivisch gefasst werden (so zuletzt Beck: wie er denn alles in allem voll in sich empfängt), denn es würden dann zwei ganz entgegengesetzte Aussagen von Chr. gemacht: einmal, dass er der die Gemeinde Erfüllende sei, andererseits, dass er der von allem Erfüllte sei. Das Letztere wäre ein an sich möglicher Gedanke: es gebe nichts in der Welt, was nicht in ihm vorhanden sei. Aber derselbe wäre hier nicht nur unveranlasst, sondern sogar störend, sofern Christus ja hier nicht als der Erfüllte, sondern der Erfüllende in πλήρωμα κτλ. in Betracht gezogen wird. Vielmehr ist πληρουμένου hier medial, und zwar in transitiver Bedeutung zu nehmen; das Medium aber soll nicht das persönliche Interesse Christi dabei angeben, qui sibi implet (so z. B. Meyer, Oltram., eventuell Kl.), — ein Gedanke, der hier in keiner Weise indiziert wäre, — sondern es weist darauf hin, dass der Begriff des Verbums auf das geistige Gebiet übertragen ist (Kühn. 2. 1 ². 97 f.). Gewöhnlich wird nun τὰ πάντα mit Berufung auf denselben Ausdruck V. 10 von der Gesamt-

1) Hoc, quod modo explanavi, inquit apostolus, repraesentat nobis plenitudinem patris omnia implentis in omnibus, ut mathematici dicunt: id quod erat demonstrandum.

2) Theodoret wollte es auf Gott beziehen: ἐκκλησίαν προσηγόρευσε τοῦ μὲν Χριστοῦ σῶμα, τοῦ δὲ πατρὸς πλήρωμα· ἐπλήρωσε γὰρ αὐτὴν παντοδαπῶν χαρισμάτων.

heit der geschaffenen Wesen verstanden und demgemäss ἐν πᾶσιν gleichfalls als Neutr. aufgefasst: „in allen Stücken“; dadurch würde aber das All in dieselbe Stellung zu Christus gesetzt, welche eben der Gemeinde als ihr sonderliches Vorrecht zugewiesen ist. Daher empfiehlt es sich mehr, ἐν πᾶσι mask. zu fassen und auf die Gesamtheit der die ἐκκλησία bildenden Gläubigen und τὰ πάντα mit Kl. auf alle einzelnen Verhältnisse oder Punkte zu beziehen, in Bezug auf welche ein πληροῦν stattfindet. Dann ist der Gedanke, dass der Christus, welcher das Haupt der Gemeinde ist, alle ihre Glieder, und zwar in Bezug auf alles, was es irgend giebt, aus seiner Fülle versieht, so dass dadurch die Gesamtgemeinde sich als die Vollsumme dessen, was in ihm ist, als Teilhaberin an seinem πλοῦτος τῆς δόξης, als Spiegel seines Wesens darstellt. Ist dies die richtige Fassung der Worte, so ergiebt sich, dass hier von etwas ganz Anderem geredet wird als V. 10 in dem Ausdruck, Gott habe in Christo τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι wollen. Dort war in der That von der Stellung Christi zur gesamten Welt (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) die Rede, während V. 22b. 23 es sich ausschliesslich um die Stellung Christi zur Gemeinde handelt, näher um die sonderliche Würde, welche sie als sein σῶμα hat. Damit ist nun die Frage τί τὸ ὑπερβ. μέγ. θεοῦ εἰς τοὺς πιστεύοντες beantwortet. Diese Macht Gottes besteht darin, dass er in Uebereinstimmung mit dem, was er an Christus in machtvoller Weise gethan hat, nicht nur dasselbe an der Gemeinde thut, sondern, indem er ihr die Stellung eines σῶμα Χριστοῦ gegeben hat, der Inhalt jener an Christo vollzogenen Machtthaten, nämlich seine überweltliche Herrlichkeit und Herrschaft, sich von selbst auch an der Gemeinde verwirklicht. So fällt also seine an den Gläubigen sich beweisende Macht inhaltlich mit der an Christo bewiesenen zusammen. Damit ist dann weiter die thematische Frage nach der ἐλπὶς τῆς κλήσεως (V. 18) endgültig beantwortet und damit ausgeführt, zu welchem Ende P. ein πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως für die Gemeinde erbeten hat.

2 1—3] Die Richtigkeit der eben gegebenen Erklärung erhärtet sich an dem Inhalt der folgenden Verse. Das den ersten Vers beginnende καί kann unmöglich mit „auch“ übersetzt werden, da P. im Vorigen gerade für die angeredeten Leser gebetet hat, also nicht nun zu dem ὑμεῖς übergehen kann, als wären sie von denen verschieden, welchen das Vorige galt. Noch weniger kann das „auch“ die Fortführung von τὰ πάντα (23b) sein, denn wäre auch wirklich darunter das All der geschaffenen Dinge gemeint, so würde doch das

καὶ ὑμᾶς eine sehr wunderliche Ergänzung dazu sein, da die Leser doch zu dem σῶμα und πλήρωμα Christi gehören, also es viel näher gelegen hätte, zu sagen, sie gehörten zu dieser engeren Gemeinschaft, als sie gehörten zu der ganzen Schöpfung. Ist aber das καί einfach mit „und" zu übersetzen, so folgt, dass der Inhalt der nächsten Verse dem P. als unmittelbare Fortsetzung der im Vorigen behandelten Gedanken vorschwebte. Und in der That stimmen ja die Begriffe, auf die er im Folgenden hinauswill, συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (V. 6), genau zu dem, was im Vorigen von Christo gesagt war. Wenn nun 1 18ff. von der ἐλπὶς τῆς κλήσεως die Rede war und V. 19b ff. diese Hoffnung auf den jetzigen Herrlichkeitszustand Christi gegründet wurde, an dem die Gemeinde in ihrer Eigenschaft als sein σῶμα teilnehmen müsse, so kann der Satz, dass die Leser schon jetzt innerlich an der Auferstehung Christi und seinem himmlischen Thronen Anteil hätten, wenn er mit einem einfachen καί eingeführt wird, nur eine neue Bürgschaft für jene ἐλπίς sein wollen. Der Gedankenzusammenhang stellt sich also folgendermassen: ihr dürft so Grosses hoffen, denn der Christus, welcher von Gott überweltliche Herrlichkeit und Herrschaft erhalten hat, ist ja mit der Gemeinde so organisch und unauflöslich verbunden, wie das Haupt mit seinem Leibe, und hat ja euch schon jetzt innerlich an seiner Herrlichkeit Anteil gegeben (συνήγειρε κτλ.). So muss der Gedankenfortschritt dem P. ursprünglich vorgeschwebt haben. Durch die Erwähnung des früheren Sündenstandes der Leser, welcher die Grösse der ihnen gewordenen Güter noch mehr hervorheben soll, wird P. dann allerdings von dem ursprünglich beabsichtigten Beweis für die ἐλπὶς τῆς κλήσεως abgelenkt, so dass es nun den Schein gewinnt, als wenn V. 1ff. nur den Unterbau für die V. 7ff. entwickelte Gnadenlehre bilden soll, als wenn also mit V. 1 ein neuer Abschnitt anfienge, während nach der ursprünglichen Konzeption in V. 1—6 noch eine Fortsetzung von 1 19 gegeben werden sollte. Aber nicht nur in Bezug auf den Gedanken findet s. z. s. ein Anakoluth statt, sondern auch in Bezug auf die Form. Ursprünglich hatte P. schreiben wollen: καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς συνεζωοποίησε κτλ. Indem er nun aber jenes ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι weiter ausführt, verliert er den Faden des Satzbaus, kehrt V. 4. 5 in anderer Form wieder zu dem Anfang von V. 1 zurück und vollendet den dort angefangenen Satz.

Nach dem Gesagten geht P. von den grundleglichen Thaten Gottes an Christo nun dazu über, nachzuweisen, wie schon gegenwärtig die Leser an dem überweltlichen Lebens-

stande Christi beteiligt sind, um dadurch die Hoffnung, um deren Gewissheit es sich handelt, zu unterbauen. Diese schon an ihnen vollzogenen Gnadenthaten Gottes sind um so gewaltiger, als es sich, grade so wie bei Jesu, um eine Auferweckung aus Todeszustand handelt: darum die ausführliche Beschreibung dieses Zustandes V. 1—3. Was Tod ist, bemisst sich dem P. an dem gegenüberstehenden Begriff des Lebens, und dieser wieder an dem gegenwärtigen Lebenszustande Christi. Wer an dem eigentlichen Inhalt desselben, dem, was das Konstitutive an Christi Person, nicht Anteil hat, der ist tot [1]). Während Kol 2 13 *νεκρός* mit *ἐν* konstruiert ist, werden hier die Sünden als das Mittel, wodurch der Tod eingetreten ist, bezeichnet, und zwar ist, wieder abweichend von Kol, zu *παραπτώματα* noch *ἁμαρτίαι* hinzugefügt, wobei auf eine Verschiedenheit der Bedeutung schwerlich zu reflektieren ist (z. B. Kl. „sündhafte Thaten und Dispositionsbedingungen"). Dieser ihr sündhafter Zustand war nun aber, so setzt V. 2 behufs vollständiger Würdigung desselben hinzu, nicht etwa nur individuell, sondern stand im Zusammenhang mit der gesamten Beschaffenheit der Welt, der sie angehörten (*κατά*). *Αἰών* [2]) ist einfach Zeitbegriff ohne jede sittliche Bestimmtheit; diese wird erst durch den hinzugesetzten Gen. *τοῦ κόσμου τούτου* hineingebracht: die Epoche, zu der die Gegenwart gehört, hat ihr charakteristisches Merkmal daran, dass der *κόσμος οὗτος*, welcher als Gegensatz zum Gottesreich der Zukunft nicht nur endlich, sondern auch sündig ist, ihr Substrat ist. Aber auch damit ist die Würdigung des sündhaften Zustandes der Leser noch nicht vollendet: der Charakter dieser Welt entspricht dem Charakter dessen, der sie beherrscht, des Teufels. Daher wird mit einem zweiten, dem ersten parallelen *κατά* zu dieser tiefsten Würdigung ihres Wandels fortgeschritten. Der Teufel heisst *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*. *Ἐξουσία* kann dreifach gefasst werden. Erstens als Herrschaftsgebiet (so z. B. Chrys., Theod.,

---

1) Es ist daher gar kein Grund vorhanden, *νεκρούς* proleptisch, „dem Tode verfallen", zu nehmen. Der Sünder ist eben als solcher ohne dasjenige Leben, welches allein Leben zu nennen ist, der Tod also nicht nur ihm bevorstehend, sondern schon vorhanden. Dass P. zum vollständigen Begriff des Lebens auch Leiblichkeit rechnet, ist schon darum gewiss, weil ja auch der erhöhte Christus eine Leiblichkeit hat; aber daraus folgt in keiner Weise, dass, wo vom Tode die Rede ist, immer leibliches Sterben gemeint sein müsse.

2) Die von Harl. vertheidigte Herleitung des Wortes von *ἄω*, welche von Wohl. wieder aufgenommen ist, ist unrichtig: vgl. Curtius griech. Etym.³ 359 u. Crem.

neuerdings Hofm., Oltr.), Domaine. Die lexikalische Möglichkeit dieser Deutung ist nicht abzustreiten, vgl. zu Kol 1 13; aber sachlich passt sie nicht, weil darnach das Reich des Teufels als die Luft bestimmt würde (der Gen. müsste appositiv gefasst werden), was für den vorliegenden Zusammenhang ohne alle Bedeutung wäre. Zweitens als Obmacht, Herrschaftsgewalt. Nimmt man dabei den Gen. subjektiv, so dass die Luft als das Herrschende vorgestellt wäre, gewinnt man nur einen klaren Gedanken, wenn man *ἀήρ* im figürlichen Sinne nimmt, was sich als unerlaubt erweisen wird; nimmt man den Gen. objektiv, so fällt diese Erklärung mit der dritten zusammen, welche *ἐξουσία* als Kollektivbegriff fasst und darunter herrschende Gewalten versteht. Da in dieser Bedeutung *ἐξουσία* nicht nur überhaupt in Kol. und Eph. häufig ist, sondern sogar in demselben Satze 1 21 vorkommt, auch der Sing. wenigstens in ähnlicher Weise Röm 13 2. 3 vorkommt, ist das Recht dieser Bedeutung gewiss. Der Teufel ist also der Oberherr über solche Geisteswesen, die sich selbst wieder als Herrschaft darstellen. Die Letzteren werden nun näher charakterisiert durch den Zusatz *τοῦ ἀέρος*. Die Hauptfrage ist, ob *ἀήρ* in seiner gewöhnlichen und eigentlichen, oder in einer übertragenen Bedeutung steht. Letzteres ist, um von völlig haltlosen Deutungen (*ἀήρ* gleich mundus, Thom. Aqu., oder gleich *οὐρανός*, Olsh.) abzusehen, auch bei der Erklärung von *ἀήρ* mit „Finsterniss“ der Fall (so nach Aelteren Kl.). Aber dass *ἀήρ* gegenüber dem Aether die dichtere und daher verhältnissmässig nicht so helle Luft bezeichnet, berechtigt nicht, es mit *σκότος* zu identifizieren. Am einnehmendsten ist die von Hier. reiflich erwogene, aber abgewiesene, von Hfm. und Wohl. verteidigte Deutung von *ἀήρ* als der geistigen Atmosphäre. Hofm. lässt von *ἀέρος* den folgenden Gen. *τοῦ πνεύματος κτλ.* abhängen: der Teufel herrscht über das Gebiet der geistigen Atmosphäre, welche der in den Ungläubigen wirkende Geist hervorbringt. Bei dieser Fassung gewönne die Umdeutung von *ἀήρ* durch den gen. Zusatz wenigstens einen gewissen Halt; aber dagegen entscheidet nicht sowohl die Häufung von Gen., als vielmehr das Fehlen jedes Beispiels, dass *ἀήρ* in dem modernen Sinne von Lebensluft gebraucht wird. Noch ungünstiger stellt sich diese Deutung bei Wohl., welcher vorschlägt, hinter *ἀέρος* zu lesen *τούτου* und dann *πνεύματος* als Apposition dazu zu nehmen. Denn von der ungenügenden Bezeugung dieser Lesart (FG, Tert., Ambr.) abgesehen, schwebt so die geistige Umdeutung von *ἀήρ* völlig in der Luft: der Gegensatz zwischen dieser bösen Atmosphäre und einer ihr gegenüber stehenden heiligen,

auf welche der Zusatz *τούτου* hinweisen würde, liegt dem Zusammenhang völlig fern. Bleibt man daher bei der allein nachweisbaren Deutung von *ἀήρ* stehen, so kann *τοῦ ἀέρος* entweder als Gen. des Stoffes oder des Objekts oder der lokalen Angehörigkeit gefasst werden. Die erste Fassung (so schon Chrys.: *πνεύματα ἀέρια αἱ ἀσώματοι δυνάμεις*) scheitert daran, dass die luftartige Gestalt der Geisteswesen für den Sinn unsrer Stelle ganz gleichgültig ist; die zweite, „die Herrscher über die Luft", daran, dass es hier nicht darauf ankommt, dass dieselben über die Luft, sondern dass sie über die Menschen herrschen. So bleibt nur die dritte, welche die Geisteswesen als der Luft angehörig, sich in ihr aufhaltend, bezeichnet sein lässt (z. B. Sod.). Formell hat der Ausdruck eine genaue Analogie an den *ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν* Mt 24_{36}, eine entferntere an dem *ἄγγελος φωτός* IIKor 11_{14} und den *ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν* Apk 1_{20}. Sachlich bieten natürlich alle aus dem Heidentum entnommenen Parallelen keine Anknüpfung; näher liegt schon die unzweifelhafte Anschauung des Philo, dass die Luft mit Geistern bevölkert sei [1], obwohl eine direkte Einwirkung des alexandrinischen Judentums auf unsern Brief nicht nachweisbar ist; die verworrenen Vorstellungen des talmudischen Judentumes bei Eisenm. 2. 411 ff. dürfen gleichfalls nicht für das apostolische Zeitalter verwendet werden, so wenig wie die der KVv. Es bleiben also nur die von Everling 107 f. citierten beiden Stellen aus Henoch [2]) und der Ascens. Jes. [3]), aber auch sie bieten keine genaue Analogie dar, weil darnach zwar gewisse Geisterklassen in der Luft wohnen, aber ohne dass sie als die Ursache a l l e r menschlichen Sünde in Betracht kämen:

---

1) Von den bei Wettst. gesammelten Stellen besonders klar Gigantes I, 263 *M*: *ψυχαί εἰσιν κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι . . . ἀνάγκη γὰρ ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ἐψυχῶσθαι . . . ἐστὶν οὖν ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἀέρα ζώων πεπληρῶσθαι.* Conf. ling. I, 413: *ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορός.*

2) Hen $15_{10.11}$: Die Geister des Himmels haben im Himmel ihre Wohnung, aber die Geister der Erde, die auf der Erde geboren wurden, haben auf der Erde ihre Wohnung. Und die Geister der Riesen, welche auf die Wolken sich stürzen, werden verderben und herabstürzen und Gewaltthat thun. Bei dieser Uebersetzung Dillm.'s ist von Geistern in der Luft gar nicht die Rede. Im Komm. giebt er die eventuelle Uebersetzung „in den Wolken hausen". Statt „Gewaltthat üben" übersetzt er auch eventuell „kämpfen". Die Stelle ist also jedenfalls nicht durchschlagend.

3) Ascensio Jes. 10: [Jesus] assimilatus est angelis aëris, isque fuit sicut unus ex iis. Hier scheinen die angeli aëris die Geister der Winde u. dergl. zu sein.

in der letzteren Stelle ist von einem Einfluss auf die Menschen überhaupt nicht die Rede, in der ersteren zwar von Gewaltthaten der Riesengeister, welche aber offenbar nur eine einzelne Klasse von beschränkter Wirksamkeit bilden, während hier die ἐξουσία τοῦ ἀέρος viel allgemeiner gedacht ist. Alle beigebrachten Parallelen können höchstens beweisen, dass der damaligen Zeit der Gedanke, Geister in der Luft wohnen zu lassen, nicht fern lag. Aber auch ohne solche Anknüpfung begreift sich unsre Stelle. Denn wenn die hier gemeinten Geister auf die Menschen wirken sollen, so müssen sie in der Nähe derselben weilen, und da ist kaum eine andere Vorstellung möglich, wenn sie überhaupt lokal gedacht werden sollen, als dass sie in der die Menschen umgebenden Luft hausen, um so mehr, da sie als unsichtbar der gleichfalls unsichtbaren Luft verwandt erscheinen. Mit Unrecht hat man dagegen geltend gemacht, dass diese Geister sonst als in dem Menschen wohnend gedacht werden. Die Besessenheit hat nichts mit der Sünde zu thun, sondern ist ein Krankheitszustand, und auch abgesehen davon lässt sich die Vorstellung, dass diese Geister an sich in der Luft wohnen, mit der anderen wohl vereinigen, dass sie im einzelnen Fall in den Menschen eingehen. Endlich ist auch kein Gegengrund, dass die bösen Geister 6 12 ἐν τοῖς ἐπουρανίοις wohnen. Haben wir mit diesen Geistern zu kämpfen, so müssen sie im Kontakt mit uns stehn, können also nicht räumlich weit von uns getrennt sein. Daher können τὰ ἐπουράνια nur Bezeichnung einer höheren, anders als die irdische gearteten Welt sein, der die Geister als solche angehören. Während dort die Andersartigkeit derselben, ihre höhere Natur, bezeichnet werden soll, im Gegensatz zu Feinden von Fleisch und Blut, soll hier die unmittelbare Nähe hervorgehoben werden, in der sie die Menschheit umgeben und daher auf sie wirken können. Je weniger P. aus einem fertigen System heraus redet, sondern je nach dem augenblicklichen Zweck seine Aussagen formt, um so weniger darf an Verschiedenheiten der Anschauung Anstoss genommen werden. Somit ist der gesamte Gedanke: die uns umgebende Luft ist voll von Geistern, welche eine Macht sind, die ihrerseits wieder abhängig ist von einem Oberherrn, dem Teufel.

Der folgende Gen. τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος κτλ. wird von mehreren Ausll. (zuletzt Bl.) als formell ungenaue Konstr. betrachtet und als Appos. zu τὸν ἄρχοντα aufgefasst, sodass eigentlich der Acc. stehen müsste. Dem Sinne nach passend, dürfte diese Konstr. doch nur angenommen werden, wenn die grammatisch korrekte keinen Sinn

gäbe. So steht es aber nicht. Wenn ἀήϱ im eigentlichen Sinne genommen wird und sich auf den Aufenthaltsort der bösen Geister bezieht, so kann selbstverständlich πνεύματος nicht App. zu ἀέϱος, sondern nur zu dem ganzen Ausdruck τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέϱος sein [1]). Was von der einen Seite als Wirksamkeit persönlicher böser Geister aufgefasst wird, ist auf der anderen Seite eine in dem Menschen selbst wirksame geistige Bestimmtheit (πνεῦμα). Beides kann aber umsomehr, wie durch die Form der Appos. geschieht, gleichgesetzt werden, als schon der Ausdruck ἐξουσία zeigt, dass P. jene bösen Geister weniger als Personen, als nach ihrer Wirksamkeit gedacht hat. Auch hier, wie überhaupt im biblischen Sprachgebrauch, oszilliert der Begriff der höheren Geister, indem dieselben bald als machtvoll Wirkende (konkret), bald als wirkende Macht (abstrakt) vorgestellt werden. Wie das christliche πνεῦμα zunächst als πν. Gottes, also persönlich gedacht wird; dann aber in der Form einer geistigen Bestimmtheit bei den Christen sich kundgiebt, so findet auch die böse Geisterwelt in der Form einer analogen, nur entgegengesetzten geistigen Bestimmtheit (πνεῦμα) ihren Niederschlag, und dieses πν. ist nun wiederum die Quelle, woraus die einzelnen Sünden geboren werden, die Gesamtrichtung, welche auf den Einzelnen wirkt (ἐνεϱγεῖ). So erhellt, wie der Teufel ebenso als ἄϱχων der bösen Geister wie als ἄϱχων der in der Welt herrschenden widergöttlichen Bestimmtheit bezeichnet werden kann (vgl. Kl.). Wenn von den Lesern gesagt ist, dass sie vormals in Sünden wandelten, so ist die nächstliegende Erklärung des zu ἐνεϱγοῦντος hinzugefügten νῦν, dass denen, die nicht mehr unter der Herrschaft des Bösen stehen, Andere gegenüber gestellt werden sollen, die es in der Gegenwart thun. Damit ist dann gegeben, dass ἐν τοῖς υἱοῖς τ. ἀπ. nicht zu πεϱιεπατήσατε gehört (Wohl.),

---

1) Der event. Vorschlag von Wohl., τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν im Sinne von „Jetztgeist" zu fassen und τοῦ πν. ἐνεϱγοῦντος als gen. abs. zu nehmen, ist unmöglich. So wie die Worte lauten, kann νῦν nur mit ἐνεϱγοῦντος zusammengenommen werden. Hätte P. es anders gemeint, so hätte er das durch die Stellung τοῦ νῦν πνεύματος kenntlich machen müssen. Ausserdem wäre τὸ νῦν πνεῦμα hier ein unzutreffender Ausdruck. Denn ὁ νῦν αἰών, ὁ νῦν καιϱός, οἱ νῦν οὐϱανοί u. drgl. lässt sich sagen, weil jedesmal der Gegensatz von etwas Künftigem vorliegt; dagegen τὸ νῦν πνεῦμα würde seinen Gegensatz nicht in einem πνεῦμα der Zukunft haben, da die Zeit der Endvollendung nicht am heiligen Geist ihr Merkmal hat, sondern dieser im Gegenteil gerade für die Gegenwart des Christentums das charakteristische Moment ist.

sondern zu dem Part.-Satz. Denn zwar nicht ἐνεργεῖν, wie Wohl. einwendet, aber νῦν erfordert eine ergänzende Bestimmung, wo dieses πν. jetzt wirkt[1]). Der ganze Zusatz ist aber gemacht, weil der Blick auf die υἱοὶ τ. ἀπ., welche jetzt unter der Wirksamkeit des bösen Geistes stehen, den Lesern am besten klar machen kann, wie es mit ihnen gestanden hat.

Nach der gewöhnlichen Auffassung will P. im Folgenden gerade unbekannten Lesern gegenüber dem Verdacht ausweichen, als wenn er ihre Vergangenheit in besonders ungünstigem Lichte ansähe. Daher der Zusatz V. 3, dass sie nicht anders als alle Anderen gestanden hätten. Der Sinn ist des Näheren abhängig von der richtigen Auffassung der 1. Pers. Plur. und des Relativum ἐν οἷς[2]). Die gewöhnliche Ansicht erblickt in ersterem gegenüber den geborenen Heiden die geborenen Juden, zu denen P. gehört. Aber diese Auffassung hat ihre Stütze nur an der, wie wir sahen, unrichtigen Annahme, dass schon 1 13 der Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen eingeführt sei. Ist das nicht der Fall, so legt der Zusammenhang hier denselben schlechterdings nicht nahe. Juden mochten sich hochmütig für besser als die Heiden halten, und ihnen gegenüber war daher eine Ausführung wie Röm 2 17ff. ganz am Platz; aber warum P. heidenchristlichen Lesern gegenüber ausdrücklich betonen soll, dass die Juden gleichfalls tot in Sünden gewesen seien, ist nicht recht abzusehen, zumal wenn der ganze bisherige Gedankengang schlechterdings nichts mit dem Unterschied beider Teile zu thun hatte. Diese Auffassung würde sich zur Not begreifen, wenn ἐν οἷς sich auf die παραπτώματα und ἁμαρτίαι V. 1 zurückbezöge. Dagegen entscheidet nun zwar nicht das Genus, indem man parallel dem ἐν αἷς V. 2 auch hier das Fem. erwarten sollte: eine solche Ungenauigkeit des Ausdrucks wäre sehr wohl möglich. Aber bei weitem am nächsten liegt doch die Anknüpfung an das unmittelbar vorangehende υἱοὶ τ. ἀπ., und dass ἀναστρέφεσθαι ἐν sich nie auf Personen,

---

1) υἱοὶ τ. ἀπ. Kol 3 6. Eph 5 6; vgl. auch υἱὸς τῆς ἀπώλειας II Th 2 3. ἀπείθεια wie immer nicht „Unglaube", sondern „Ungehorsam", und zwar wohl nicht speziell gegen das Evangelium, da im Zusammenhang von der allgemeinen Sündhaftigkeit die Rede ist, sondern überhaupt gegen den Willen Gottes.

2) Die nur durch A*D* gebotene Lesart ὑμεῖς und die Fortlassung des Pron. in FGL wird von Kl. richtig aus dem Wunsche erklärt, dem P. nicht in scheinbarem Widerspruch zu Gal 2 15. Phl 3 6 einen Wandel nach dem Fleisch beizulegen. In der That aber steht die äussere Gesetzesgerechtigkeit, deren er sich bewusst ist, nicht in Widerspruch damit, dass auch er das Vollbringen des Guten bei sich leugnet und sich sogar σάρκινος nennt, Röm 7 14 ff.

unter denen man lebe, sondern nur auf den sittlichen Zustand, worin man lebe, beziehe (Beck), lässt sich nicht sagen: II Kor 1 12 ist unter ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ doch natürlich das Leben in der Menschenwelt gemeint, und ebenso ist I Tim 3 15 der οἶκος θεοῦ die christliche Gemeinde. P. lenkt mit dem Relativsatz wieder zurück zu dem ersten Satz von V. 2, so dass das ἀνεστράφημέν ποτε hier nur Wiederaufnahme des ποτὲ περιεπατήσατε dort ist. Das καί aber will nicht sagen, dass auch andere Christen ebenso wie die Leser vormals einen sündigen Wandel gehabt hätten, sondern dass auch wir Christen ebenso wie diejenigen, welche jetzt Söhne des Ungehorsams sind, der Sünde gedient hätten. Und zwar ist niemand unter den jetzigen Christen, welcher eine andere Vergangenheit gehabt hätte (πάντες). Die 1. Pers. Plur. wechselt also mit der vorher gebrauchten 2. nicht anders, wie 1 14 κληρ. ἡμῶν in demselben Satze steht, der mit einem καὶ ὑμεῖς angefangen hatte. Die Richtigkeit dieser Auffassung hat ihre entscheidende Probe daran, dass V. 5 u. 6 (ἡμᾶς νεκροὺς — χάριτί ἐστε σεσωσμένοι) und V. 8 u. 10 (ἐστὲ σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ὑμῶν — αὐτοῦ ἐσμεν ποίημα) die 1. und 2. Pers. fortwährend wechseln. Was also vorher von den Lesern speziell gesagt ist, wird hier nur auf alle Christen verallgemeinert. (So auch Hofmann, Kähler, Wohl.). So erst ergiebt sich ganz klar, wie P. zu dem Zusatze νῦν im Vorigen gekommen ist, nämlich weil ihm der Gegensatz vorschwebte zu denen, die früher in gleichem Zustande waren. „Ihr wandeltet gemäss dem Herrscher über den Geist, der jetzt in den Kindern des Ungehorsams wirkt, in deren Zahl (ἐν οἷς) auch wir uns einst ausnahmslos befunden haben.“ Nicht also der Gedanke liegt vor, dass die Leser nicht schlechter gewesen sind als alle Anderen, sondern der viel einschneidendere, dass sie nicht besser gewesen sind als die Schlechtesten. Während in V. 2 die in ihrem Sündenstande wirksamen Potenzen beschrieben sind, wird hier derselbe nach seinen Erscheinungsformen gezeichnet. Ihr Wandel vollzog sich einst in den Begierden, welche in ihrer irdisch-sinnlichen Natur (σάρξ) ihren Ursprung hatten, indem sie nämlich die Willensregungen (θελήματα, der Plural nur vereinzelt Jer 23 26. Akt 13 22) jenes ihres Fleisches und der gleichfalls irdisch gearteten Gedankenbildungen (διάνοιαι, der Plural Num 15 39. Jos 5 1) in Thaten umsetzten (ποιοῦντες). Man kann also sagen, dass der Part.-Satz ποιοῦντες nichts als die Erklärung des vorangehenden ἐν ist. Diesem Wandel entsprach nun aber der Unheilszustand, in dem sie sich befanden (καὶ

ἤμεθα[1]) τέκνα φύσει ὀργῆς). Denn dass dieser Satz nicht dem vorangehenden ποιοῦντες sachlich koordiniert sein soll, so dass genauer Weise P. hätte ὄντες schreiben müssen (de W., Meyer, Bl.), ist schon darum unrichtig, weil der neue Satz nicht eine Bestimmtheit ihres Wandels angiebt und also nicht dem ἀνεστράφημεν subordiniert sein kann. Dennoch ist richtig, dass eine Veränderung der Konstr. vorliegt, indem καὶ ἤμεθα nicht Fortsetzung des Relativsatzes ἐν οἷς, sondern ein verselbstständigter Hauptsatz ist (analog dem ἐκάθισεν 1 20). Denn hätte P. den Satz noch als Relativsatz gefühlt, würde er nicht ὡς καὶ οἱ λοιποί hinzugesetzt haben, da dieses in dem ἐν οἷς schon involviert gelegen hätte. Nachdem ihr Sündenzustand nach seinem Grunde und seiner Bethätigung beschrieben ist, wird nun abschliessend seine furchtbare Folge dargestellt. Auch die jetzigen Christen waren wie alle anderen Menschen unter dem göttlichen Zorngericht, vgl. zu der Bedeutung von ὀργή die Anm. zu Kol 3 6. (Mit seinem gewöhnlichen exegetischen Takte Calv.: ira judicium Dei significat.). Τέκνα ὀργῆς ist analog den τέκνα κατάρας II Pt 2 14 und dem υἱὸς θανάτου II Sam 12 5 (die nach dem Hebr. analogen Stellen Ps 79 11. 102 21. sind von den LXX anders gefasst). Durch das eingeschobene[2]) φύσει erhält nun aber der Gedanke noch eine besondere Nüancierung. Stände φύσει vor τέκνα ὀργῆς, so würden die beiden letzteren Worte einen Gesamtbegriff bilden, von dem das φύσει ausgesagt wäre; indem φύσει hinter τέκνα gestellt ist, wird nur ὀργῆς, nicht τέκνα von φύσει abhängig gemacht, d. h. es werden gegenübergestellt Kinder zweierlei Art. Erst durch die Zwischenstellung von φύσει kommt ein scharf betonter Gegensatz zum Ausdruck zwischen dem, was die Leser einst waren und was sie jetzt sind. Denn weit entfernt, dass bei der Voranstellung von φύσει ein ungebührlicher Nachdruck auf dieses Wort fallen würde (so Win.[7] 180 und danach Kl.), fällt ja im Gegenteil durch die pointierte Nebeneinanderstellung von φύσει und ὀργῆς auf jedes der beiden Worte

---

1) Ueber das seltene ἤμεθα, das hier durch ℵB geschützt wird, vgl. Win.-Schm. 14. 1. 117. Eben weil es die seltenere Form ist, wird sie hier trotz der entgegenstehenden Majorität der Maj. echt sein.

2) Für die Stellung τέκνα φύσει ὀργῆς ℵBK. Schon dass die Voranstellung von φύσει vor τέκνα die scheinbar einfachste Lesart ist, macht sie bedenklich; die im Text angeführten inneren Gründe entscheiden definitiv dagegen. P. hat zuerst einfach schreiben wollen ἤμεθα τέκνα ὀργῆς; erst nachdem er τέκνα gesagt hat, schiebt er, um den Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem Gnadenzustande hervorzuheben, das φύσει ein. Vgl. B. Weiss Textkritik d. paul. Brr. 129.

voller Nachdruck, und, wie bei jeder besonderen Betonung eines Wortes, ist auch hier bei jedem von beiden Worten ein Gegensatz mitgedacht. Ἤμεθα φύσει τέκνα ὀργῆς würde eine einfache Beschreibung des natürlichen Zustandes der Leser sein, ohne dass dabei die Frage aufgeworfen zu werden brauchte, wie sich dazu die Gegenwart verhalte. Erst durch die Zwischenstellung von φύσει, welche den einheitlichen Ausdruck τέκνα ὀργῆς durchbricht, wird der doppelte Gegensatz hervorgerufen, einmal zwischen dem, was sie φύσει waren und jetzt nicht φύσει, sondern θέσει sind, andererseits zwischen der ὀργή, der sie angehörten, und etwas anderem, dem sie jetzt angehören. Haben wir nun den Ap. recht verstanden, dass er in diesem ganzen Absatz die Vergangenheit und die Gegenwart der Leser gegenüberstellt, so kann φύσει hier nicht sagen wollen, dass schon von Geburt an die Leser unter dem Zorngericht Gottes gestanden hätten, als ob für unsern Zusammenhang die Frage nach der Zeit, seit wann sie in dieser Lage gewesen, irgend welche Bedeutung hätte[1]), sondern φύσει sagt wesentlich dasselbe, wie der Begriff σάρξ: nach ihrem natürlichen Menschen waren sie verhaftet unter dem Zorngericht Gottes, und dem steht gegenüber, dass sie jetzt, wo sie ein anderes als das natürliche Leben besitzen, auch nicht mehr dem göttlichen Zorn verfallen sind. Haben wir uns aber überzeugt, dass der Gegensatz von Juden- und Heidenchristen unserer Stelle fern liegt, so kann auch nicht gemeint sein, dass auch die Juden, sofern sie als Naturwesen betrachtet würden, dem göttlichen Zorn unterworfen gewesen wären, aber kraft des Bundesverhältnisses demselben entnommen seien. Vielmehr ist hier, wie überall, die Meinung

1) Die Erbsünde fand schon Augustin an unserer Stelle, und zwar als peccatum vere damnans (τέκνα ὀργῆς), vgl. retract. I, 10. 15, de verb. ap. 14, op. imp. c. Jul. 4, 123; ebenso die Reformation: Calv. locus est insignis adversus Pelagianos et quicumque peccatum originale negant... Paulus nos cum peccato gigni testatur . . . ubi damnatio, illic certe peccatum esse oportet; Gerh. loci theol. 9. 62 (2. 156 ed. Ber.) οὐ μιμήσει ἀλλὰ φύσει nos esse irae filios asserit. Unter den Neueren ebenso Rück., Harl., und von den Dogmatikern Phil., Thomas. In der That aber entscheidet schon die Anordnung der Sätze gegen die Annahme, dass P. hier von der angebornen Sünde sprechen wolle. Denn nachdem er im Vorigen den sündigen Wandel beschrieben hat, kann der Satz ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς nur das Geschick bezeichnen, das uns deshalb betroffen hat: kraft dieses unseres Zustandes, wie er bei dem natürlichen Menschen ist (φύσει), waren wir Kinder des Zorns. Dass P. Röm 5 12 die Menschheit als dem Gericht, ganz abgesehen von der individuellen Sünde, verfallen bezeichnet, ist mir exegetisch gewiss. Damit ist aber nicht bewiesen, dass die hier vorliegende Stelle denselben Gedanken ausspricht.

des P., dass auch die Juden, weil sie trotz des Bundes und des Gesetzes nicht weniger wie die Heiden Sünder waren, unter dem Zorne standen und erst wie die Heiden durch ihren Anteil an Christus von demselben errettet seien. Die ganze natürliche Menschheit ohne jeden Unterschied zwischen Heiden und Juden stand unter dem Zorngericht, war sein Objekt, obschon faktisch sich das Gewitter des göttlichen Zornes erst am Ende der Tage entladen wird und daher die Möglichkeit vorhanden ist, wenn man nicht in diesem natürlichen Zustande bleibt, demselben zu entgehen. Somit steht *φύσει* hier nicht im Gegensatz zu einem etwaigen späteren Anfang des Zorneszustandes, sondern im Gegensatz zu dem nunmehr eingetretenen Ende desselben, d. h. es ist nicht gemeint: schon durch die Geburt, nicht erst durch eigene Thaten, sind wir unter dem Zorn; sondern es ist gemeint: der natürliche Mensch, der Mensch, wie er abgesehen vom Christentum ist, steht unter dem Zorn. *Φύσει* bezeichnet also nicht die Zeit der Geburt, sondern die Art des nichtchristlichen Menschen. Beweis dessen der immer wiederholte Begriff der *χάρις* im Folgenden und speziell die unmittelbar folgende Bestimmung *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει* [1]). Der Grundgedanke der ganzen Ausführung in V. 3 ist schon derselbe wie im Folgenden: die Leser sollen den ihnen im Gegensatz zu den Nichtchristen gewordenen Vorzug nicht davon ableiten, dass sie von Natur besser gewesen wären als Andere, sondern darin nur einen Akt der freien göttlichen Gnade erkennen.

2 4—6. Durch die ausführliche Darlegung V. 1—3 hat P. den Satzanfang vergessen und fährt fort, als wäre die Beschreibung des früheren Sündenzustandes der Leser in einem vollständigen Satze gegeben. Dem stellt er nun die errettende Liebe Gottes gegenüber (*δέ*), so dass der Sache nach V. 4. 5 den Abschluss des in V. 1 begonnenen Gedankens enthalten. Die schlechthinnige Gleichheit, die von Natur zwischen den Lesern und allen übrigen Menschen bestanden hat, ist schon der Uebergang gewesen zu der Betonung der Liebe Gottes als des einzigen Faktors bei der Erlösung der Leser aus ihrem natürlichen Verderbensstande. Diese wird daher nun mit der höchsten Energie hervorgehoben, und zwar so, dass die drei Begriffe *ἀγάπη*, *ἔλεος* und *χάρις* angewendet werden.

---

1) So auch Kähler: „die Christen sind — im Widerspiel zu ihrem jetzigen Kindesstande — nach ihrem geschilderten natürlichen Zustande, abgesehen von ihrer Erwählung, dem Zorn verfallen gewesen, völlig wie die übrigen Menschen".

Diese verhalten sich so, dass ἀγάπη der allgemeinste ist, welcher auf die subjektive Beschaffenheit des Gegenstandes der Liebe gar keine Rücksicht nimmt — Christus ist ebenso Gegenstand der göttlichen ἀγάπη wie der Sünder —; ἔλεος ist die Liebe, welche durch das Elend des betr. Objekts sich zum Mitleid bestimmen lässt; χάρις die Liebe, welche durch die Schuld desselben sich nicht hindern lässt, sondern trotz derselben sich bethätigt. Die verschiedenen Satzteile bis zu dem Präd. συνεζωοποίησεν können in sehr verschiedener Weise konstruiert werden. Erstens: πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει bildet einen abgeschlossenen Partizipialsatz, und die Worte διὰ τὴν πολ. ἀγ. κτλ. gehören zu dem Hauptverbum; — oder διὰ τὴν ἀγάπην wird zu dem vorangehenden Partizipialsatz gezogen (so z. B. Calv., Hofm., Soden). Zweitens: καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς kann entweder zu dem Hauptverbum als Objekt genommen, oder noch zu dem Relativsatz ἣν ἠγ. ἡμ. gezogen werden (so Soden). Beginnen wir mit letzterer Fassung, so empfiehlt sich die Soden'sche Erklärung auf den ersten Blick überaus, weil bei ihr das steigernde καί völlig durchsichtig ist: Gott hat uns geliebt auch in unserem durch die Sünde hervorgebrachten Todeszustande. Dennoch ist dieselbe bedenklich. Einmal sind die Worte ὄντας ἡμ. νεκρ. κτλ. offenbar Wiederaufnahme der Anfangsworte von V. 1; daher muss man erwarten, dass P. sie mit dem Verbum verbindet, welches er schon bei V. 1 im Sinne hatte, also mit συνεζωοπ., während die Wiederaufnahme der Worte innerhalb des Relativsatzes ἣν ἠγάπησεν sich weniger begreift. Andererseits spricht gegen Soden zwar nicht, dass dann das Objekt zu dem Hauptverbum fehlt, denn das liesse sich aus dem Zusammenhang leicht ergänzen, wohl aber, dass die Wiederholung des ἡμᾶς hinter ὄντας (ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ὄντας ἡμᾶς) ganz unbegreiflich wäre, da sie weder sachlich nötig ist, noch möglich, dass P. das vorige ἡμᾶς schon sollte wieder vergessen haben. Man würde also auf die Soden'sche Erklärung nur eingehen dürfen, wenn sich die Verbindung des καὶ ὄντας mit dem Folgenden als unhaltbar erweist. Nun ist allerdings die von Meyer, Bl., Beck, Oltr. vertretene kopulative Fassung des καί, wonach es einen dem διὰ τὴν ἀγάπην koordinierten Gedanken angeben soll, wenig wahrscheinlich. Denn unser Todeszustand ist die Voraussetzung, die göttliche Liebe der Grund unserer Wiederbelebung, eine Koordination beider Momente durch καί also durchaus nicht naheliegend und entschieden hart. Ohne καί würde man nicht nur nichts vermissen, sondern im Gegenteil wäre der Gedankengang ein sehr viel einfacherer. Es bleibt also nur die

steigernde Fassung des καί übrig, auf welche die verschiedenen Uebersetzungen durch selbst, obwohl oder gerade (Kähler) hinauskommen. Dagegen macht man nun freilich geltend, dass der Todeszustand die selbstverständliche Voraussetzung für eine Belebung sei, also unmöglich als ein besonderes, steigerndes Moment in Betracht gezogen sein könne. Dabei ist aber sowohl das τοῖς παραπτώμασιν in dem part. Ausdruck, wie das Χριστῷ nach dem Hauptverbum ungebührlich vernachlässigt. Der Tod, aus dem Christus auferweckt ist, war ja ein ganz anderer als der von den Lesern hier ausgesagte. Gerade auf τοῖς παραπτώμασιν liegt also der Nachdruck. Nicht dass die Leser wie Christus aus einem Tode erweckt sind, sondern dass, obgleich sie, ganz anders wie Christus, vermöge ihrer Sünden in einem Todeszustand waren, dennoch dasselbe erfahren haben, was Gott an Christus gethan hat, dass Gott also sie, die Sünder, so behandelt hat wie Christus, den Sündlosen, und sie an der ganzen Herrlichkeit Christi, wie das Folgende weiter ausführt, hat teilnehmen lassen, das ist das Besondere, auf welches durch das steigernde καί hingewiesen werden soll, welches bei dieser Fassung durchaus motiviert erscheint. Ist so festgestellt, dass καὶ ὄντας κτλ. zum Folgenden gehört, so ergiebt sich ferner, dass διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην nicht zu dem Hauptverbum, sondern zu dem vorangehenden Part. πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει gezogen werden muss. Wenn man nämlich καὶ ὄντας κτλ. zu dem vorangehenden Relativsatz zieht, so liesse sich denken, dass der Ausdruck διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην . . . τοῖς παραπτώμασιν nur die spezielle Anwendung des im Vorigen allgemein ausgesagten göttlichen Erbarmens auf diesen speziellen Fall sein sollte. Die Liebe auch zu den in Sünden Toten würde sich eben wegen dieses Zusatzes als Erbarmen charakterisieren: der erbarmungsreiche Gott hat um seiner Liebe auch zu uns Sündern willen uns lebendig gemacht. Wenn aber, wie wir sahen, καὶ ὄντας ἡμᾶς κτλ. nicht zu ἣν ἠγάπησεν gezogen werden darf, so lässt sich διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην nicht mit dem Hauptverbum verbinden. Denn da nun die Liebe Gottes nicht mehr durch καὶ ὄντας κτλ. als Liebe zu solchen bestimmt wird, die in einem elenden Zustande sind, so würde nach dem vorangehenden speziellen Begriff ἔλεος der Rekurs auf die allgemeine Liebe Gottes, ἀγάπη, etwas überaus Mattes haben: der erbarmungsreiche Gott hat wegen seiner Liebe zu uns uns lebendig gemacht. Das Entscheidende, dass diese Liebe zu uns eben nicht nur ἀγάπη im Allgemeinen, sondern speziell Liebe zu den Elenden ist, würde nicht zum Ausdruck kommen. Daher wird es richtiger sein,

διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς zu dem vorangehenden Partizipium zu ziehen. Dann ist die allgemeine Liebe Gottes zu uns der letzte Grund (διά c. acc.), weshalb er im vorliegenden Fall sich mitleidsvoll, und zwar im höchsten Masse mitleidsvoll erweist. So wird ganz korrekt von dem allgemeinen Begriff ἀγάπη aufgestiegen zu der speziellen Art derselben, ἔλεος, nicht aber umgekehrt von dem schärferen Begriff ἔλεος zu dem unbestimmteren ἀγάπη fortgeschritten. Weil Gott überhaupt uns liebt, erweist sich seine Liebe bei unserem gegenwärtigen Zustande in der Form des ἔλεος, und weil er πολλὴν ἀγάπην zu uns hat, erweist sie sich als ein πλουτεῖν ἐν ἐλέει[1]).

Was Gott kraft seines Erbarmens gethan hat, sprechen die drei Verba aus συνεζωοποίησεν καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν. Es fragt sich dabei einerseits, wie das σύν zu verstehen ist, nämlich ob als „zugleich mit Christo" oder nur als „ebenso wie er", andererseits, ob die Verba, was mit der vorigen Frage allerdings zusammenhängt, sich auf das beziehen, was nur ideell in dem Herrlichkeitszustande Christi gegeben ist, ohne dass es schon faktisch sich verwirklicht hätte, oder ob damit etwas schon in der Gegenwart bei den Lesern wirklich Vorhandenes ausgesagt werden soll. Die erstere Fassung der Verba (z. B. Meyer) hat ihren Halt darin, dass scheinbar das καθίζειν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις nicht in der Gegenwart von uns ausgesagt werden kann. An sich liessen sich auch die Aoriste sehr wohl von dem verstehen, was innerlich, weil als notwendige Konsequenz, mit der Verherrlichung Christi schon gegeben ist. Aber gegen diese Fassung entscheiden die Parallelen des Kolosserbriefes und der Zusammenhang unserer Stelle. In letzterer Beziehung ist davon auszugehen, dass die Leser als Christen nicht mehr νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν sind, sondern wahrhaftiges Leben schon erhalten haben. Würde nur das Verbum συζωοποιεῖν hier stehen, so würde schwerlich überhaupt ein Zweifel aufgekommen sein, dass sich der Ausdruck auf das geistliche Leben der Leser bezieht (Röm. 6 4; 8 6. 10). Dem wiederholten ποτέ

1) Das begründende Partizipium πλούσιος ὤν braucht nicht mit Hofm. als Part. Imp. aufgefasst zu werden, da der Reichtum an Barmherzigkeit gegen uns eine dauernde Eigenschaft Gottes ist. πλούσιος ἐν nur hier, aber vgl. πλουτίζειν ἐν I Kor 1 5. II Kor 9 11. Der Reichtum der Barmherzigkeit Gottes bezieht sich nach dem oben gewonnenen Resultat hier nicht darauf, dass sie sich auf Juden und Heiden gleicher Weise erstreckt, sondern darauf, dass selbst die vollendete Sündenherrschaft nicht im Stande ist, das Erbarmen mit dem Sünder zu töten, sondern dasselbe nur noch erhöht.

der vorigen V. muss notwendig etwas gegenüber stehen, was schon in der Gegenwart vorhanden ist: das Christentum ist dem P. doch nicht blos reines Hoffen, sondern in erster Linie gegenwärtige Realität. Dazu kommt, dass der eingeschobene Satz *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* und vor allem V. 8—9 entschieden auf die Rechtfertigung hinzielten, welche gegenwärtiges Gut des Christen ist. Demnach muss *ζωοποιεῖν* jedenfalls auf die geistliche Belebung, die schon vorhanden ist, bezogen werden. Dann aber ist es unmöglich, die beiden folgenden Aoriste anders zu deuten, sondern auch sie müssen einen nicht nur ideellen sondern wirklichen Besitz der Leser ausdrücken. Das ist aber um so näherliegend, als alle drei Bestimmungen im Kol unzweideutig auf die Gegenwart bezogen werden: das erste Verb 2 13 in einer fast wörtlich gleichlautenden Stelle *ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν . . . συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα*, wo das letzte Partizipium die Beziehung des *ζωοποιεῖν* auf die Gegenwart verbürgt; das zweite 2 12 *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως*, wo wiederum der letztere Zusatz beweist, dass von Gegenwärtigem die Rede ist, und 3 1; das dritte wenigstens dem Sinne nach 3 3 *ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ*. Nicht anders wie im Kol sind diese göttlichen Thätigkeiten als in der Taufe erfolgend gedacht. Diese ist, wie sonst bei P., als eine Beteiligung an dem vorgestellt, was Christo widerfahren ist. Dieser ist aus Todeszustand in ein neues und zwar himmlisches Leben versetzt; genau dasselbe ist an uns geschehen. Die andere Seite der Taufe, wonach sie auch eine Beteiligung an dem Tode Jesu ist, kam in dem vorliegenden Zusammenhang nicht in Betracht, weil es sich hier nicht um die negative Seite, den Bruch mit der Sünde und der Welt der Sünde, sondern ausschliesslich um die positive handelt [1]). Diese aber wird durch die Häufung der Ausdrücke auf das schärfste betont: alles, was zu dem jetzigen Lebenszustande Christi gehört, ist auch uns zu teil geworden. Das *συνεγείρειν* und *συγκαθίζειν* kann nicht mit Hofm. als Explikation des in *συζωοποιεῖν* Zusammengefassten angesehen werden, da dann vor *συνήγειρεν* kein „und“ stehen könnte, die korrelative Fassung der beiden *καί*

1) So erledigt sich, was Kl. betont, dass in den paul. Stellen Kol 2 12. 13. Röm 6 4. 5 die Kluft zwischen der Todesverhaftung einerseits und der Mitauferweckung mit Christo andererseits durch das mit Christo Gestorbensein überbrückt sei und hier nicht. Es soll ja hier gerade das Wunderbare betont werden, dass Gottes Erbarmen uns, die von der furchtbarsten Form des Todes getroffen waren, statt dessen an der höchsten Form des Lebens Teil gegeben hat.

gleich „sowohl als auch“ aber fernliegt. Das ἐγείρειν hier vergleicht sich vielmehr der Erwähnung des Begrabenwerdens, wo es sich um das Mitsterben mit Christo handelt. Wie dieses die Vollständigkeit des Todes ausdrücken soll, — alles bis ins Einzelnste hinein, was zu Christi Tod gehört, hat bei uns seine Analogie, — so ist auch hier das ἐγείρειν hinzugesetzt, um die Vollständigkeit der Parallele hervorzuheben. Wie Christus Leben empfangen hat, aus dem Grabe auferstanden ist, einen Sitz im Himmel erhalten hat, so ist das alles auch bei uns geschehen. Nur dass man sich vor eintragenden Deutungen der drei Begriffe hüten muss, wie sie Beck giebt, welcher das ζωοποιεῖσθαι auf die Begabung mit dem Geiste Christi, das συνεγείρεσθαι auf die Aktivität des neuen Menschen im περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς, das συγκαθίζεσθαι auf den Lebensverband mit der unsichtbaren Welt und die fortschreitende Verklärung in Christi Bild bezieht. Dies ist schon darum unrichtig, weil der ethische Gesichtspunkt hier noch gar nicht in Betracht kommt, sondern nur der religiöse, aus welchem erst V. 10 die ethischen Folgerungen gezogen werden. So wenig das συνθάπτεσθαι σὺν Χριστῷ sachlich etwas anderes ist wie das συναποθανεῖν σὺν αὐτῷ, so wenig lässt sich im Einzelnen das συζωοποιεῖν von dem συνεγείρειν und συγκαθίζειν unterscheiden. Das Leben, das uns Gott in der Taufe geschenkt hat, kann auch als ein συνεγείρεσθαι gedacht werden und als ein Geseztwerden in den Himmel, weil es eben ein überweltliches ist[1]). Ganz richtig bemerkt Soden, dass der Gedanke des συγκαθ. ἐν τ. ἐπ. in der Linie von Hbr 12 22, 10 19 liegt. Der Inhalt desselben ist, dass wir an dem überweltlichen Leben, wie es Christus hat, teilnehmen; die Form ist durch die Form bestimmt, in welcher P. von diesem Lebenszustande Christi zu reden pflegt. Durch das Gesagte ist nun klar, dass das σύν nicht dahin aufzufassen ist, wir seien gleichzeitig mit Christus in diesen Zustand versetzt, sondern nur dahin, wir seien in demselben wie er. Die erstere Auffassung würde sich aus der ideellen Deutung

---

1) Soden meint, in dem συζωοποιεῖν folge der Vf. der Kolosservorlage, in den Verbis V. 6 arbeite er nach seiner eigenen Grundlage 1 20. Ein so mechanisches Verfahren ihm aufzubürden, liegt aber gar kein Grund vor. Der Begriff des Todes im Vorigen brachte ja von selbst als Gegensatz den Begriff des ζωοποιεῖν mit sich. Auch wenn ein Anderer als P. den Brief auf Grund des Kol. geschrieben hat, ist anzunehmen, dass er nicht aus demselben einzelne Worte abgeschrieben und dann Zusätze gemacht hat, sondern auf Grund vollständigster Kenntnis des Kol. ihm seine Gedanken sich in die Worte desselben kleideten.

der Verba ergeben; sind aber diese von schon jetzt real vorhandenem Zustand zu fassen, ist die zweite notwendig[1]). Während bei dem ersten Verbum τῷ Χριστῷ steht (das in B davorstehende ἐν ist sicher Gleichmacherei mit dem Folgenden), heisst es nach den beiden folgenden ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. das erste Mal ist nur betont, dass in Bezug auf ζωοποιεῖσθαι wir mit Christo zusammengehören, das zweite Mal hinzugefügt, dass das gleiche ἐγείρεσθαι und καθίζεσθαι eine Folge davon sei, dass wir in ihm beschlossen sind: unser inneres Verhältnis zu ihm bringt es mit sich, dass wir dasselbe überweltliche Leben haben wie er.

Bevor P. aber das συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ausspricht, schiebt er den parenthetischen Satz ein χάριτί ἐστε σεσωσμένοι. Das ἐστὲ σεσωσμ. enthält keinen neuen Gedanken, sondern ist nur die Wiederaufnahme des νεκρ. ὄντ. συνεζωοπ.: dass sie von dem Todeszustande befreit sind und dasselbe Leben, wie Christus es hat, gewonnen haben, ist der Inhalt der σωτηρία. Dass diese aber hier als schon in der Gegenwart bestehend hingestellt wird (Part. Perf.), während gewöhnlich sie der Zukunft zugewiesen wird, ist durch den Zusammenhang gegeben: wenn die Christen schon jetzt an dem Ewigkeitsleben und der Ewigkeitswelt (ἐν τ. ἐπουρ.) Anteil haben, so steht ihnen das Heil ja nicht nur bevor, sondern sie haben es schon[2]). Der Nachdruck liegt auf χάριτι: was in V. 4 durch den Hinweis auf das göttliche ἔλεος betont war, wird hier noch einmal hervorgehoben: diese eure Rettung ist Gnade und nichts als Gnade[3]).

---

1) Es ist mir unfassbar, wie Soden das σύν in den drei Verben verschieden beziehen will: das erste soll die Christen und Christus, die beiden letzten die ὑμεῖς und ἡμεῖς zusammenfassen. Wie kann man die gleiche Zusammensetzung der so offenbar parallelen Verba verschieden fassen wollen!

2) Dass diese Beziehung der σωτηρία auf die Gegenwart nichts Unpaulinisches ist, braucht nicht nur aus Röm 8 24 (τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν) bewiesen zu werden. Vielmehr steht es mit diesem Begriff genau so wie mit dem der ζωή. Diese ist einerseits, wenn ihre volle Auswirkung ins Auge gefasst wird, etwas Zukünftiges (Röm 2 7. 5 17. 21. 6 22. 23 ö.), andererseits etwas Gegenwärtiges (Röm 6 4. 8 10. Kol 2 13). Ebenso ist jetzt der Tag des Heils II Kor 6 2 und doch wieder das Heil noch zukünftig. Je nach dem Zusammenhang tritt die eine oder die andere Anschauung hervor, aber gerade die Beziehung beider Begriffe schon auf die Gegenwart ist in der ganzen christlichen Anschauung des P. begründet.

3) Kl. glaubt aus diesem Zwischenruf auf die Stimmung der Leser schliessen zu dürfen: es scheinen Zweifel darüber aufgetaucht zu sein, ob die Erlösung nicht erst auf dem langen Wege einzelner Werkleistungen mühsam erstrebt werden müsse; man hat sie auf die Ab-

2 7] Der Zweck, welchen Gott dabei gehabt hat, dass er uns an dem überweltlichen Leben mit Christo Anteil gab, liegt aber nicht nur in uns, sondern was er an uns gethan hat, soll eine Verherrlichung der Liebe Gottes auch in den Augen anderer Geschöpfe in der gesamten Zukunft sein. Die *αἰῶνες ἐπερχόμενοι*[1]) können unmöglich (so noch Kl.) die Aeonen bis zur Parusie sein: wie spät müsste unser Brief entstanden sein, um eine solche Anschauung voraussetzen zu können! Vielmehr sind die unübersehbaren Epochen gemeint, welche mit der Parusie eintreten werden, die hier wie sonst als demnächst bevorstehend gedacht ist. Durch alle Ewigkeit wird die Freundlichkeit, welche Gott uns in Christo erwiesen hat (*χρηστότης ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ*)[2]), ein redender Aufweis sein (*ἔνδειξις*), an welchem man den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade wird erkennen können. Da *χρηστ.* nicht den Artikel hat, so ist damit nicht der konkrete Inhalt des vorigen Satzes wiederaufgenommen, sondern nur der allgemeine Gedanke ausgedrückt: dass Gott uns in Christo Freundlichkeit erwiesen hat, wird in allen Aeonen das Mittel sein, um den Umfang seiner Gnade zu erkennen.

Von der Macht Gottes war P. 1 20 ausgegangen: es gehört eine unausdenkbar grosse Macht dazu, den Inhalt der Christenhoffnung an uns zu verwirklichen. Die Bürgschaft dafür fand er darin, dass Gott dieselbe Macht an Christo geübt hat und ihm eine Stellung zur Gemeinde gegeben, welche dieser die Teilnahme an dem, was Christus hat, garantiert; die Bürgschaft fand er weiter darin, dass Gott ja schon jetzt uns

---

wege sekundärer Heilsmittler und Vermittelungen leiten wollen. Aber von einer solchen Stimmung ist in dem Briefe nicht nur keine sichere Spur, sondern wenn die vorliegenden Worte im Gegensatz zu dem „langen Wege einzelner Werkleistungen" gemeint wären, so müsste der Nachdruck auf *ἐστέ* gelegt sein, etwa durch ein hinzugefügtes *ἤδη*. So wie die Worte lauten, und wie der Zusammenhang beschaffen ist, handelt es sich nicht darum, dass die Christen die Erlösung nicht durch gute Werke, die sie jetzt thun sollen, gewinnen müssen, sondern dass bei dem absoluten Mangel an guten Werken in ihrer Vergangenheit das Motiv der Erlösung nur in der göttlichen Gnade liegen kann.

1) Das Partic. *ἐπερχόμενος* von dem Zukünftigen Jer 47 4 (*ἡμέρα ἐπερχ.*). Proverb 27 12 (*κακὰ ἐπερχ.*), und namentlich im Deuterojes. der absolute neutrale Plural *τὰ ἐπερχ.* 41 4. 22. 23. 42 23. 45 11. 44 7; ebenso im NT substantivisch Lk 21 26, adjektivisch *ταλαιπωρίαι ἐπερχ.* Jak 5 1.

2) *ἐν χρηστότητι κτλ.* von dem voraufgehenden Gen. *τῆς χάριτος* abhängig zu machen, ist nicht nur unnötig schwerfällig, sondern lässt auch den Gedanken weniger scharf hervortreten, dass an der uns erwiesenen Freundlichkeit (*ἐν*) gelernt werden könne, wie gross überhaupt die Gnade Gottes sei (so auch Kl.). *ἐν Χριστ. Ἰησ.* wird um der Stellung willen besser zu *ἐν χρηστ.* als zum Verbum gezogen.

innerlich in die überweltliche Sphäre, der Christus angehört, versetzt hat. Indem nun P. aber dies letztere, um es in seiner ganzen Bedeutung hervorzuheben, in Gegensatz zu dem Todeszustande bringt, in dem die Leser früher waren, wird der Gedanke an die göttliche Allmacht abgelöst von dem an die erbarmungsvolle Liebe, und die ursprünglich beabsichtigte Ausführung, wie die Allmacht Gottes das Grosse, was sie schon an uns gethan hat, in Zukunft auch vollenden werde, umgebogen in eine nachdrückliche Mahnung, sich zum Bewusstsein zu bringen, dass das gewonnene Heil auf nichts als göttlicher Gnade beruhe. Da der Brief an dem Ap. unbekannte Leser gerichtet ist, so hat man nicht an spezielle Verhältnisse bei ihnen als Grund für diese Ausführung zu denken, sondern die Veranlassung ist nur die Wichtigkeit der Sache an sich. Der Begriff der Gnade ist, auch ganz abgesehen von judaistischen Entstellungen des Christentums, für P. der eigentlich fundamentale, und daher begreiflich, dass er ihn gerade solchen gegenüber, mit denen er zum ersten Male in Verbindung tritt, auf das Nachdrücklichste geltend macht. Nachdem schon V. 4 das liebevolle Mitleid Gottes als Grund des Heils genannt, dann V. 5 dasselbe näher als *χάρις* bestimmt war, welche bei P. zu ihrem Merkmal die Unwürdigkeit des Objekts hat, sodann V. 7 das Verhalten Gottes zu ihnen geradezu als Spiegel für den Umfang der göttlichen Gnade überhaupt hingestellt war, wird nun V. 8 im Anschluss an den eben genannten Begriff *χάρις* und daher mit dem Artikel *τῇ χάρ.* wiederholt betont, es sei eben die göttliche Gnade, auf der ihre Rettung beruhe.

2 8. 9.] Es ist nämlich nicht so, dass *τῇ χάρ. ἐστε σεσωσμ.* nur Vorbereitung auf *διὰ πίστεως* sein soll und durch letzteres ein neues Moment beigebracht wird, denn nicht der Begriff des Glaubens wird im Folgenden näher expliziert, sondern immer wiederholt der der göttlichen Alleinursächlichkeit, d. h. der *χάρις*, betont (V. 8 *οὐκ ἐξ ὑμῶν*, *θεοῦ τὸ δῶρον*, V. 9 und namentlich V. 10 *αὐτοῦ ἐσμεν ποίημα*). Also liegt der Hauptton in V. 8 in. auf *τῇ χάρ.*, und *διὰ πίστ.* bringt überhaupt nicht ein neues Moment, sondern ist nach echt paulinischer Anschauung nur ein anderer Ausdruck für die göttliche Alleinursächlichkeit. Denn im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre ist ihm *πίστις* nie eine positive Leistung des Menschen, welche an die Stelle des Gesetzesgehorsams träte, sondern im Gegenteil der Verzicht auf jede Leistung, wie der Gegensatz von *πιστεύειν* und *ἐργάζεσθαι* zeigt. Der Sinn des *διὰ πίστ.* ist nicht sowohl: du sollst glauben, als vielmehr: du brauchst nichts als zu glauben; du sollst von

deinem Werk lassen ab, dass Gott sein Werk in dir hab'. M. a. W.: das Glauben kommt dem P. nur in Betracht als der Verzicht auf alle eigne Kausalität in Sachen des Heils und der ausschliessliche Rekurs auf den Gott, der im Gegensatz zu dem, was im Menschen ist, dessen Heil beschafft. Daher sind *πίστις* und *χάρις* durchaus korrelate Begriffe: Röm 4 16 *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν*; und *διὰ πίστεως* soll auch hier nur das *τῇ χάρ.* näher bestimmen. Am wenigsten verhält sich beides also so, dass es zwei sich gegenseitig ergänzende Momente wären: von Gottes Seite ist Gnade, von des Menschen Seite Glaube nötig; sondern weil nur eine Kausalität des Heils ist, die göttliche Gnade, darum ist blosses Glauben, d. h. ein blosses Sichgefallenlassen dieses göttlichen Thuns, das, was bei dem Menschen in Betracht kommt. Wie der Ertrinkende durch jede eigene Anstrengung seine Rettung unmöglich macht und auf jede positive Mitwirkung verzichten muss, so muss der Mensch sich ausschliesslich der göttlichen Gnade überlassen, als die allein sein Heil bewirkt: das ist der Sinn des *διὰ πίστεως*. Das Verhältnis der folgenden kleinen Sätze von *καὶ τοῦτο* an macht Schwierigkeiten. Die Einen (die meisten Aelteren [1]), aber z. B. auch Bgl.) beziehen *καὶ τοῦτο* nur auf den Begriff *πίστις* und nehmen dann *καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον* eng zusammen: der Glaube ist nicht euer Werk, sondern Gottes Geschenk; dann wird *οὐκ ἐξ ἔργων* als antithetische Erklärung des *διὰ πίστεως* an dieses angeknüpft. Aber diese Erklärung scheitert daran, dass es doch ganz unnatürlich ist, das Neutr. *τοῦτο* auf das unmittelbar vorangehende Fem. *πίστις* zu beziehen statt auf den Inhalt des ganzen Satzes. Warum hätte P. nicht einfach geschrieben *καὶ αὕτη*? Daher haben die neueren Ausleger nach Calvins Vorgang diese Erklärung fallen lassen. Sie beziehen *καὶ τοῦτο* auf den ganzen vorigen Satz. Entweder sehen sie in *οὐκ ἐξ ἔργων* die genauere Wiederaufnahme des vorangehenden *οὐκ ἐξ ὑμῶν* (z. B. Harl., Meyer), oder lassen *οὐκ ἐξ ὑμῶν* Erklärung von *τῇ χάριτι*, *οὐκ ἐξ ἔργων* Erklärung von *διὰ πίστεως* sein (z. B. Soden). Aber bei dieser ganzen Auffassung kommt *καὶ τοῦτο* nicht zu seinem Recht. Dieses (gewöhnlicher ist der Plur. *καὶ ταῦτα*) drückt entweder eine Steigerung oder wenigstens eine nähere Bestimmung des Vorangehenden aus (Kühner, 2. 2 [2].

---

1) So schon Chrys.: *οὐδὲ ἡ πίστις φησὶν ἐξ ἡμῶν. εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν, εἰ γὰρ μὴ ἐκάλεσεν, πῶς ἐδυνάμεθα πιστεῦσαι; ὥστε οὐδὲ τὸ τῆς πίστεως ἡμέτερον, θεοῦ φησι τὸ δῶρον.* Viel weniger scharf Theod.: *καὶ ταύτης (τῆς πίστεως) ἡ θεῖα χάρις γεγένηται συνεργός.*

§ 521, 2. 791). Nun ist es aber durchaus keine neue Bestimmung, dass unser Heil nicht von uns stammt, sondern ein Geschenk Gottes ist; daher hätte das *οὐκ ἐξ ὑμῶν* bezw. *οὐκ ἐξ ἔργων* schlechterdings nicht durch *καὶ τοῦτο* angeknüpft werden können. P. konnte sagen: durch die Gnade seid ihr gerettet und nicht *ἐξ ὑμῶν*, denn dann würde der positiven Bestimmung zur Ergänzung die negative an die Seite treten; aber er konnte nicht sagen: durch die Gnade seid ihr gerettet, und zwar nicht durch euer Verdienst, denn die letztere Bestimmung ist eben nichts Neues, den Begriff näher Bestimmendes, sondern nichts anderes, als was schon in *τῇ χάριτι*, bezw. *διὰ πίστεως* liegt. Das scheint Oltr. gefühlt zu haben, indem er *καὶ τοῦτο* nur an den Verbalbegriff *σεσῶσθαι* anknüpfen will: ihr seid gerettet, und zwar *οὐκ ἐξ ὑμῶν*. Das geht aber auch nicht an, weil dieser Verbalbegriff gar nicht den Nachdruck gehabt hat, sondern dieser auf den näheren Bestimmungen *τῇ χάριτι* und *διὰ πίστεως* lag. Daher kann P. unmöglich, nachdem er die Rettung durch Gnade betont hat, mit einem „und zwar“ das *οὐκ ἐξ ὑμῶν* einführen, wenn dies schliesslich doch nichts anderes ausdrückt, als was in *τῇ χάριτι* schon gesagt war. *Καὶ τοῦτο* kommt nur zu seinem Recht, wenn das *οὐκ ἐξ ὑμῶν* einen Gedanken bringt, der über das *τῇ χάριτι* hinausgeht. Und so ist es auch. Auch wenn unser Heil göttliche Gnadenthat ist, könnte doch noch der Ausgangspunkt desselben (*ἐξ*) insofern in uns liegen, als wir uns etwa mit der Bitte um diese Gnade an Gott gewendet hätten. Dass aber auch das nicht der Fall ist, sagt die nähere Bestimmung aus *καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν*. So allein kommt, soweit ich sehe, das *καὶ τοῦτο* zu seinem Recht. Ist dies der Gedanke des *οὐκ ἐξ ὑμῶν*, so kann aber nicht *θεοῦ τὸ δῶρον* damit unmittelbar verbunden werden, denn dass unser Heil Gottes Geschenk ist, wäre auch der Fall, wenn der Ausgangspunkt etwa in unserer Bitte darum gelegen hätte. *Θεοῦ τὸ δῶρ.* geht in keiner Weise hinaus über das im Hauptsatz Gesagte, kann also nicht unter die Rektion des *καὶ τοῦτο* gehören. Vielmehr ist vor diesen Worten ein Kolon zu setzen, und sie sind die Wiederaufnahme des Hauptgedankens selbst *χάρ. ἐστε σεσωσμ.* und bilden die Einleitung zu einer Explikation desselben nach einer neuen Seite. Dies würde man schwerlich verkannt haben, wenn man nicht in unzeitiger Erinnerung an andere paul. Stellen bei dem Ausdruck *ἔργα* an gute Werke gedacht hätte, die event. vor der Bekehrung zum Christentum hätten geschehen können. Dieser Gesichtspunkt aber lag ja freilich in der Verhandlung mit Judenchristen nahe, welche sich auf

ihre *ἔργα νόμου* beriefen; aber gewesenen Heiden gegenüber, welche V. 2. 3 als tot in Sünden dargestellt sind, war seine Hervorhebung doch schlechterdings nicht nötig. Dazu kommt
2 10] aber, was den Ausschlag giebt, der Inhalt von V. 10. Da ist von den guten Werken der Christen die Rede; diese werden nicht allein im Allgemeinen von der an uns vollzogenen Neuschöpfung abgeleitet (*αὐτοῦ ἐσμεν ποίημα κτλ.*), sondern es wird ausdrücklich betont, dass Gott selbst diese guten Werke vorher zubereitet habe, also die Kausalität für dieselben nicht in uns, sondern in ihm liege. Wenn nun dieser ganze Gedanke als Begründung des vorangehenden *οὐκ ἐξ ἔργων κτλ.* hingestellt wird, so müssen die *ἔργα* V. 9 natürlich dieselben sein wie die in V. 10, und der Gedanke ist nicht, dass die Werke nicht Grund unseres Heils seien, sofern sie überhaupt nicht vorhanden seien, sondern dass die bei den Christen vorauszusetzenden und wirklich vorhandenen Werke darum nicht Kausalität des Heils sein können, weil sie gar nicht auf unsere, sondern auf Gottes Rechnung kommen. So ergiebt sich, wie V. 9. 10 nur die Ausführung des vorangehenden Themas sind *θεοῦ τὸ δῶρον*: gerade der Schlusssatz von V. 10 *οἷς προητοίμ. κτλ.*, welcher bei der gewöhnlichen Fassung ein ganz aus dem Zusammenhang fallendes Annex ist, ist das eigentliche Hauptstück des Beweises. Nicht nur, dass Gott überhaupt die Ursache unseres neuen Lebens ist, aus welchem die Werke hervorgehen, er ist auch speziell die Ursache jedes einzelnen Werkes, indem er es im Voraus so zubereitet hat, dass wir es nur sozusagen aus seiner Hand zu nehmen brauchen. Von dieser Gesamtauffassung aus ergiebt sich die Angemessenheit jedes einzelnen Ausdrucks. *Θεοῦ τὸ δῶρον* ist Wiederaufnahme des Hauptgedankens 8a, und zwar sind beide Begriffe gleichbetont. Jene unsere Rettung ist ein Geschenk, und dies Geschenk (so der Artikel) stammt von Gott. Der Inhalt des Begriffs *δῶρον* ist also das *σεσῶσθαι*, und daran knüpft sich die negative Bestimmung *οὐκ ἐξ ἔργων*. Kämen Werke als Kausalität des Heils in Betracht, so wäre dieses kein Geschenk, sondern wir würden uns des erlangten Heiles rühmen können (*ἵνα μή τις καυχήσηται*): vgl. Röm 4 2 *εἰ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα;* Röm 11 6 *εἰ χάριτι* — *χάρις* und *δῶρον* sind gleichgeltende Begriffe —, *οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις*. Und nun wird ausgeführt, warum die Werke nicht als Gegenstand des Ruhmes in Betracht kommen können, sondern Geschenk sind, und zwar Gottes Geschenk. Denn (V. 10) sein — *αὐτοῦ* betont vorangestellt — Geschöpf (Röm 1 20) sind wir, also unser neues Leben — denn von dessen Begründung ist selbst-

verständlich die Rede — hat mit allen seinen Bethätigungen in ihm, nicht in uns seinen Grund. Und dieser Gedanke wird nun speziell auf die ἔργα, oder wie sie hier genauer heissen ἔργα ἀγαθά (sonst ἔργον ἀγαθόν, bei P. nur im Sing. II Kor 9 8. Röm 2 7. 13 3, aber II Th 2 17. Kol 1 10 mit dem Zusatz πᾶν; Phl 1 6 hat der Ausdruck eine ganz andere Bedeutung) in dem Partizipialsatz angewendet. Der Nachdruck in demselben liegt aber nicht auf den ersten Worten, sondern auf dem Relativsatz: wir sind in Jesu Christo zu guten Werken geschaffen, d. h. unsere Neuschöpfung, welche in seiner Person kausiert und gesetzt ist, hatte den Zweck (ἐπί c. Dat.), gute Werke bei uns hervorzubringen, welche die Eigenart haben, dass Gott selbst sie vorher zubereitet hat. Denn es kann nicht übersetzt werden: zu welchen uns Gott zuvor ausgerüstet hat (Soden), da dann ἡμᾶς nicht fehlen könnte, sondern die Attraktion ist aufzulösen in ἃ προητ. (Win.[7] 141). Der Gedanke ist weit einschneidender, als wenn es hiesse, Gott habe uns so ausgerüstet, dass wir gute Werke thun könnten. Es ist sogar noch nicht ganz zutreffend, wenn Hofm. erklärt, wir hätten unsern Christenstand nur in den von Gott geschaffenen Ordnungen und Verhältnissen zu bewähren. Vielmehr scheint mir die Vorstellung auf derselben Linie zu liegen, wie der Gedanke, dass die Stiftshütte nur Abbild und äussere Verwirklichung eines himmlischen Urbildes sei. Alles äussere Geschehen ist gewissermassen nur die Projektion eines Ueberweltlichen in das Weltliche. So hat Gott auch nicht nur die Verhältnisse geordnet, welche uns die guten Werke ermöglichen, sondern diese guten Werke selbst fertig gestellt, — denn das ist die durchgehende Bedeutung von ἑτοιμάζειν, sowohl wo es von einer Mahlzeit oder einem Quartier, als wo es von dem Aufenthaltsort der Seligen oder Unseligen gebraucht wird. Wir haben nur zu nehmen, was Gott giebt, unser Thun ist wesentlich ein Thun Gottes. Ist das der Sinn des Wortes, so ist die Frage nach dem Wann dieses προετ. gar nicht aufzuwerfen: er hat sie vorher zubereitet, nämlich ehe wir sie äusserlich thun. Wir sollen uns in diesen guten Werken bewegen (ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν), damit wir es aber können, muss Gott sie vorher zurechtstellen. Der Gedanke ist natürlich im Grunde derselbe, wie wenn es heisst, Gott wirke sie in uns durch seinen Geist, aber die Vorstellungsform ist eine andere.

Ist dies der Sinn der V. 8—10, so geht ihr Inhalt über das, was wir sonst bei P. finden, allerdings noch mehr hinaus, als gewöhnlich angenommen wird. Zwar dass der Verf. den Beweis für seine Sätze nicht aus der religiösen Erfahrung

im Gesetzesleben nehme (Soden), kann schlechterdings nicht auffallen, da er an Leser schreibt, welche niemals unter dem Gesetz gestanden haben; daher ist es ganz selbstverständlich, dass hier nicht von ἔργα νόμου, sondern nur von ἔργα die Rede ist, wie denn überhaupt die Polemik des P. gegen die ἔργα νόμου nicht besagen soll, dass gerade diese Form der Werke das Heil nicht vermitteln könne, sondern nur den Sinn hat, dass, was von allen ἔργοις, auch von ἔργοις νόμου gelte. Richtig ist aber, dass der Gedanke, den wir in οὐκ ἐξ ὑμῶν fanden, sonst bei P. nicht vorkommt, dass er ferner sonst bei der Polemik gegen die ἔργα nicht die Werke des neuen Menschen ins Auge fasst, und dass er endlich diese sonst nie unter den Gesichtspunkt des προετοιμάσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ bringt. Aber von einem Widerspruch gegen P. kann auf keinen Fall die Rede sein, nicht einmal von Gedanken, die ausserhalb seines Denkens gelegen hätten. Denn sonst stellt er die Rechtfertigungslehre in Gegensatz gegen jüdischen Gesetzesstolz dar und hat daher naturgemäss den Gesichtspunkt der ἔργα νόμου; Heiden gegenüber fiel dieser fort: dass sie sich vor ihrer Bekehrung das Heil verdient hätten, war ein Gedanke, der ihnen gar nicht kommen konnte. Wohl aber der, dass die ἔργα ἀγαθά, welche sie als Christen thaten, als mitwirkende Kausalität bei ihrem Heil zu denken seien. Dass dies nicht der Fall sei, ist durchgängig Anschauung des P., indem er die guten Werke der Christen auf die Geistesgabe, also eine göttliche Kausalität zurückführt. Nur die Anschauungsform ist demnach hier eine andere, indem der Gedanke des heiligen Geistes hier fehlt und statt dessen die Werke direkt auf Gott selbst zurückgeführt werden. Warum aber bei einem Manne von der ungemeinen geistigen Versatilität des P., von einem solchen Reichtum verschiedener Gesichtspunkte für dieselbe Sache die hier vorliegende Form der Darstellung unmöglich sein sollte, ist nicht abzusehen. Im Gegenteil ist es ganz der paul. Dialektik angemessen, dass er aus dem Begriff des δῶρον folgert, dass auch die guten Werke als göttliche Gabe gedacht werden müssen.

2 11] Der Grundgedanke der folg. V. ist offenbar, dass die heidenchristlichen Leser durch ihre Bekehrung Mitglieder des einen grossen Gottesreiches geworden seien, in welchem der Unterschied zwischen Heiden und Juden ausgeglichen sei, so dass jene aus der verachteten Stellung, welche sie den Juden gegenüber gehabt hatten, erlöst seien. Daraus folgt zunächst der Sinn des διό V. 11. Dieses kann sich nicht nur auf den Satz V. 11. 12 beziehen. Denn obwohl grammatisch der Satz

V. 13 ein Hauptsatz ist, gehört er logisch noch unter die Rektion des ὅτι V. 11. Denn die Voranstellung des ποτέ vor ὑμεῖς[1]) und die Voranstellung des ἦτε in dem das ὅτι wiederaufnehmenden V. 12 zeigen, dass P., als er den Satz begann, eine Gegenüberstellung von einst und jetzt in dem Satze mit ὅτι bringen wollte, dass also der Inhalt von V. 13 ursprünglich als der zweite Teil des Satzes mit ὅτι gedacht war und nur, was mit der Form des Diktierens zusammenhängt, formell die Konstruktion fallen gelassen und V. 13 als Hauptsatz hingestellt ist. Woran also die Leser sich erinnern sollen, ist nicht nur ihr Zustand in der Vergangenheit, sondern der Gegensatz zwischen dem, was sie in der Vergangenheit nicht hatten, jetzt aber haben, und μνημονεύειν hat nicht die Bedeutung des Sichzurückerinnerns an etwas Früheres, sondern, wie Gal 2 10. Kol 4 18. II Tim 2 8, des ins Auge Fassens und Bedenkens einer vorhandenen Thatsache. Daraus folgt nun aber weiter, dass διό sich nicht auf den vorher behandelten Gegensatz zwischen der göttlichen χάρις und der eigenen Kausalität beziehen kann, denn V. 11 ff. sind keine Folgerung aus der Art der Heilserlangung, sondern handeln von dem Heilsgut selber. Vielmehr geht διό auf den Hauptgedanken von V. 1—10 zurück, die Beteiligung der Leser am Heil, welche in dem Begriff σώζεσθαι zusammengefasst ist. Die Folge, welche die Leser sich zu Gemüte führen sollen, ist, dass diese Beteiligung am Heil sie den Christen aus dem Judentum gleichwertig an die Seite gesetzt und den Unterschied zwischen Heiden und Juden aufgehoben hat.

Weil es sich um diesen Unterschied handelt, geht P. gleich zuerst in V. 11 von dem abschätzigen Urteil des Judentums über das Heidentum aus. Indem er die Leser nach dem, was sie mit allen Heiden gemeinsam haben, ins Auge fasst, nennt er sie nicht nur ἔθνη, sondern τὰ ἔθνη, indem sein Blick von ihnen sich auf die Gesamtheit der Heiden, zu denen sie gehören, erweitert. Was sie aber als Völkerwelt im Gegensatz zum Judentum charakterisiert, liegt auf dem

---

1) Dass ποτέ vor ὑμεῖς seine richtige Stellung hat (ℵ*ABD*E), geht nicht nur aus der besseren Bezeugung hervor, sondern namentlich daraus, dass bei Nachstellung von ποτέ der beabsichtigte Gegensatz zwischen ποτέ und νυνί verschoben wird, und namentlich, dass der Gedanke, die Leser seien einst ἔθνη ἐν σαρκί gewesen, schief wäre: zu der Völkerwelt, und zwar der unbeschnittenen Völkerwelt bleiben sie trotz ihres Christenstandes gehörig, vgl. z. B. Röm 11 13. Die Nachstellung von ποτέ hatte ihren Grund darin, dass man verkannte, dass ποτέ seine Fortsetzung erst in V. 11 findet, und das ἔθνη εἶναι als den Inhalt desselben auffasste.

Gebiete der σάρξ: daher der Zusatz τὰ ἔθνη ἐν σαρκί. Denn mit Theod., Hofm., Wohl. ἐν σαρκί von dem vorigen Ausdruck loszulösen und zu dem folgenden Partiz. zu ziehen, ist nicht nur unveranlasst, sondern sogar unlogisch. Durch diese Voranstellung von ἐν σαρκί würde nämlich auf dasselbe ein besonderer Nachdruck fallen (vgl. Gal 2 10), welcher hier keinen Sinn hätte. Die Juden wollen doch nicht sagen, dass die Heiden zwar am Fleisch unbeschnitten seien, in anderer Beziehung aber nicht. Vielmehr geht der Zusatz ἐν σαρκί zu τὰ ἔθνη von dem echt paul. Gesichtspunkt aus, dass der Unterschied zwischen Beschneidung und Unbeschnittenheit keinen religiösen Wert hat, sondern nur auf dem Gebiet der σάρξ, d. h. des sinnlichen Lebens liegt. Der Zusatz erklärt sich aus dem Grundgedanken des Folgenden, den P. schon im Sinne hat. Er hat konzessiven Charakter: obschon die Leser äusserlich zu der Völkerwelt gehören, hat Gott sie doch innerlich in die Gemeinschaft seiner Auserwählten aufgenommen. Infolge dieser ihrer äusseren Stellung müssen sie sich, wie er hinzusetzt, freilich von den Juden die abschätzige Bezeichnung als ἀκροβυστία (als Bezeichnung von Personen gleich ἀκρόβυστοι nur bei P. Röm 2 26. 27. 3 30. 4 9) gefallen lassen. Wie wenig diese aber ein Recht zu solcher Missachtung haben, sagen die Zusätze zu περιτομῆς, einerseits τῆς λεγομένης, andererseits ἐν σαρκὶ χειροποιήτου. Die so reden, pochen ihrerseits auf eine Beschneidung, die ebenso wie die Unbeschnittenheit der ἔθνη doch nur auf dem Gebiete der σάρξ liegt, also keinen religiösen Wert hat, wie denn auch ihre Herstellung auf mechanisch äusserlichem Wege erfolgt (χειροποίητος), also wiederum keine innerliche religiöse Beschaffenheit gewährleisten kann (vgl. zu Kol 2 11 S. 90). Daher ist diese Beschneidung nur eine sogenannte, denn die wahre ist die περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι Röm 2 29, welche an die σάρξ in keiner Weise gebunden ist.

2 12] Hatte nun das nationale Judentum auch kein Recht, wegen des Fehlens der äusseren Beschneidung die Heiden so abschätzig zu beurteilen, so lag dennoch in der Absonderung der letzteren vom Judentum, welche in der Unbeschnittenheit zum Ausdruck kam (τὰ ἔθνη ἐν σαρκί), der Grund für schwerwiegende religiöse Mankos in der Vergangenheit. Denn nun nimmt P. mit dem ὅτι V. 12 das ὅτι in V. 11, und mit τῷ καιρῷ ἐκείνῳ das ποτέ wieder auf (ἐν nach den ältesten und besten Codd. unecht). Χωρὶς Χριστοῦ kann ebensowenig wie ἐν Χριστῷ in V. 13 (so Wohl.) als Prädikat genommen werden (so Bgl., Harless, Meyer, Soden, Kl., Beck, Wohl.). Denn nicht darauf kommt es dem P. an, dass die Leser be-

herzigen sollen, sie seien einst ohne Christus gewesen und nun in Christo, wozu eine Mahnung nach V. 1—5 schlechterdings unnötig war, sondern sie sollen beherzigen, was mit dem *χωρὶς Χριστοῦ εἶναι* einerseits und dem *ἐν Χριστῷ εἶναι* andererseits an Konsequenzen gegeben war. Also sind die eigentlichen Prädikate zu *ποτέ* und *νυνί* einerseits *ἀπηλλοτριωμένοι κτλ.*, andererseits *ἐγενήθητε ἐγγύς*, und *χωρὶς Χρ.* bezw. *ἐν Χριστῷ* sind nur die nähere Bestimmung zu *ποτέ* bezw. *νυνί* (so auch Hofm. und Kähler[1]). Damit ist nun auch schon gegeben, dass *χωρ. Χρ.* sich nicht auf den präexistenten Christus bezieht[2]). Nicht davon ist im Zusammenhang die Rede, dass das Judentum Christum schon hatte, aber die Heiden nicht, sondern dass die Heiden, als sie Christum nicht hatten, auch die religiösen Güter des Judentums nicht hatten, welche ihnen erst als Christen zu teil geworden sind. *Χωρ. Χρ.* bezieht sich also ebenso wie nachher *ἐν Χρ. Ἰησ.* auf den geschichtlichen Christus. In der Zeit, wo sie ihn hatten, waren die Heiden *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ.* Da die dann folgenden Aussagen (*ξένοι τῶν διαθηκῶν, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, ἄθεοι*) lauter Dinge angeben, welche die Heiden früher entbehrt haben, jetzt aber besitzen, so kann auch die *πολ. τ. Ἰσρ.* sich nicht auf den israelitischen Staatsverband als eine irdische Institution beziehen, denn daran haben die Heiden, auch nachdem sie Christen geworden waren, nicht Anteil bekommen, sondern es muss auf ein religiöses Gut gehen, welches sie früher nicht gehabt haben, jetzt aber haben (so auch mit besonders klarer Begründung Harless). Dadurch ist die Be-

1) „Sie sind in jener Zeit, weil ausser Zusammenhang mit Christo, auch ausser Verbindung mit dem Staate Israels gewesen . . . jetzt aber bringt es ihre Zugehörigkeit zu Christo mit sich, dass sie . . . in die Nähe versetzt sind.“

2) Mit Unrecht beruft sich Soden für die Deutung auf den Präexistenten darauf, dass *τῷ καιρ. ἐκ.* der technische Ausdruck für Epochen sei, da *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* vielmehr im NT nie so vorkommt (Mt 11 25. 12 1. 14 1. Akt 12 1. 19 23), *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* zwar Röm 3 26. 11 5 von der jetzigen Epoche, aber II Kor 8 14 von den jetzigen Zeitumständen. Ebenso unrichtig ist sein Grund, dass V. 13, wo vom geschichtlichen Christus die Rede sei, *Χριστὸς Ἰησοῦς* stehe, also das blosse *Χριστός* hier den Präexistenten bezeichnen müsse. Als wenn nicht am Schluss von V. 13 *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* ohne Zusatz von *Ἰησοῦ* stände und umgekehrt Phl 2 5 *Χριστὸς Ἰησοῦς* von dem Präexistenten. Die von Soden aufgeworfene Frage, ob das Judentum Christum nur in der Verheissung oder irgendwie realiter gehabt habe, lässt sich aus unserer Stelle nicht nur nicht beantworten, sondern diese giebt auch nicht einmal zu der Frage Anlass.

deutung Staatsverfassung von vornherein ausgeschlossen, denn an der Verfassung Israels haben die Heiden nicht Anteil erhalten. Vielmehr kann *πολιτεία* nur entweder das Staatswesen, den Staat im allgemeinen bezeichnen (so Thuc. 1, 127. Plato Rep. 10, 619 C), wobei dann aber nicht das irdisch nationale Staatswesen Israels gemeint sein könnte, sondern das Gottesreich hier als die Israel angehörige *πολιτεία* bezeichnet sein müsste, wie *πόλις* davon Hebr 13 14 steht, — oder aber es bezeichnet nach einer häufigen Bedeutung das Bürgerrecht (Polyb. 6. 2. 12 *τυχεῖν τ. πολ.* 18. 26. 6. Demosth. ep. Phil. 10. 161 *δοῦναι τ. πολ.* u. ö.), wobei dann *τοῦ Ἰσραήλ* das Bürgerrecht bezeichnet, welches Israel hatte, und der Gedanke analog ist Phl 3 20 *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*. Die letztere Bedeutung ist nicht nur an sich die einfachere, sondern wird auch durch V. 19 *συμπολῖται τῶν ἁγίων* näher gelegt. *Ἀπαλλοτριοῦσθαι* kommt freilich sonst nur von der Entfremdung vor, sodass es ein früheres näheres Verhältnis voraussetzt; da dies aber bei den Heiden ausgeschlossen ist, so wird es hier einfach im Sinne von „fremd" aufzufassen sein: sie sind nach Gottes Rat, der sie eben als Heiden geboren werden liess, als Fremde zu stehen gekommen (נָכְרִי, vgl. Cr.), welche als solche an dem Israel eigenen Bürgerrecht keinen Teil hatten. Eben damit sind sie nur ferner *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας* gewesen, d. h. den verschiedenen in der Genesis erzählten Bundschliessungen, welche an den aus dem AT bekannten Verheissungen ihren Inhalt hatten, haben sie als Fremde gegenüber gestanden, welche daran keinen Anteil hatten. Wenn nun, während die beiden vorigen und die beiden folgenden Satzteile durch *καί* aneinandergeschlossen sind, dieses *καί* vor *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* fehlt, so ist schon daraus zu folgern, dass die beiden folgenden Prädikate nicht einfache Fortsetzung der beiden vorangehenden sind; vielmehr verhalten sie sich so, dass im Vorigen zum Ausdruck kam, welche religiösen Güter den Heiden fehlten, hier, welcher unselige Zustand die Folge davon für sie war: sie haben keine Zukunft und eine unselige Gegenwart. Da *ἐλπίδα* keinen Artikel hat, so sieht es nicht zurück auf die erwähnten *ἐπαγγελίαι*, sondern ist ganz allgemein: Hoffnung kennen sie nicht (so die subjektive Negation *μή*); sie haben nur eine Gegenwart. Und was für eine: sie müssen sich ohne Gott in der Welt behelfen. Denn *ἄθεοι* (nur hier in der Bibel) heissen sie natürlich nicht, sofern sie keine Götter haben, sondern sofern sie den, der allein Gott ist und also allein den Menschen etwas sein kann, nicht

haben[1]). Ἐν τῷ κόσμῳ könnte sich formell auf die beiden letzten Prädikate beziehen (so z. B. Hofm., Soden; Calov und Koppe ziehen es sogar zu allen vier Präd.): sie sind in der Welt ohne Hoffnung und ohne Gott. Aber bei dem ersten Satz ist ἐν τῷ κόσμῳ, wenn man nicht künsteln will, ohne besondere Bedeutung, und der Zusatz erklärt sich vielmehr daraus, dass die Hoffnung, welche die Heiden nicht haben, sich nach P. nicht auf diese Welt bezieht; die Zukunft, von der sie nichts wissen, ist eine überweltliche. Aber nicht nur dass sie ihnen fehlt: auch in der Welt, d. h. während ihres irdischen Lebens, sind sie elend, weil sie Gott nicht kennen[2]).

2 13] Aus dem Erörterten hat sich für die Auffassung des 13. V. zweierlei schon ergeben: erstens dass er zwar formell ein Hauptsatz ist, sachlich aber die zweite Seite dessen bringt, woran sich die Leser erinnern sollen, also noch unter die logische Rektion des ὅτι V. 11 gehört; zweitens dass ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nicht Präd. ist, sodass ein ἐστέ zu ergänzen wäre, sondern nähere Bestimmung zu dem Präd. ἐγγὺς ἐγενήθητε[3]). Da ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dem χωρὶς Χριστοῦ im vorigen V. korrelat ist, so darf es nicht als Grundangabe gefasst werden, sondern muss den lokalen Sinn bewahren: damals waren sie getrennt von Christus, jetzt sind sie in ihm,

---

1) Ueber den passiven Sinn des Wortes vgl. Cr. Allerdings sagt der Ausdruck „mehr, als dass die Heiden Gott nicht kennen“; aber mit Unrecht zieht Cr. Gal 4 9 heran (μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ), denn das vorangehende ἐλπ. μὴ ἔχ. zeigt, dass es sich hier nicht um das Verhältnis Gottes zu den Heiden, sondern der Heiden zu Gott handelt. Für sie giebt es allerdings keinen Gott, nicht nur weil sie ihn nicht kennen, sondern auch weil Gott sie ihre eigenen Wege gehen lässt. Aber das subjektive Moment, dass sie sich ohne Gott behelfen müssen, ist doch dasjenige, was hier in Betracht kommt: sie haben keinen Gott.

2) Unrichtig fasst Soden das Verhältnis der verschiedenen Prädikate: χωρ. Χρ. ist ihm das erste derselben, die beiden folgenden seien Grund des χωρ. Χρ. εἶναι, dagegen dieses Ursache für die beiden letzten Prädikate ἐλπ. μὴ ἔχ. κτλ. Aus der im Text gegebenen Darstellung erhellt, dass umgekehrt das χωρ. Χρ. εἶναι der Grund für alle folgenden Prädikate ist. Nicht weil die Heiden an den Heilsgütern Israels keinen Anteil haben, haben sie keinen Anteil an Christus, sondern umgekehrt ist der Anteil an Christus das einzige Mittel, um ihnen an jenen Heilsgütern Anteil zu schaffen. Also ist ihr εἶναι χωρ. Χρ. der Grund, warum sie früher jene Güter nicht hatten.

3) Alle Betrachtungen darüber, warum P. vorher Χριστός und nun Χριστὸς Ἰησοῦς sage, wie sie z. B. Hofm. anstellt, scheinen mir verfehlt zu sein. Da Χριστός bereits Eigenname geworden war, wie aus dem abwechselnden Stehen und Fehlen des Artikels folgt, darf man überhaupt nicht Gründe suchen, warum das eine Mal es allein, das andere Mal mit Ἰησοῦς steht.

sodass er den Kreis bildet, in dem sie sich bewegen. Man kann sich den Gedanken des P. am klarsten zum Bewusstsein bringen, wenn man sowohl das *χωρ. Χρ.* oben wie das *ἐν Χρ. Ἰησ.* hier in Gedankenstrichen denkt. Was sie durch dies Verhältnis zu Christo gewonnen haben, ist, dass sie *οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγύς* geworden sind. Der Ausdruck ist veranlasst einerseits durch den Begriff *ἀλλότριος* V. 12, andererseits durch Jes 57 19. Unrichtig ist es nun aber, als das Objekt, dem die Leser früher ferne gestanden haben und jetzt nahe gekommen sind, das Judentum anzusehen. Zwar in der ATlichen Grundstelle sind die Ausdrücke lokal gefasst, und die Nahen sind die Bewohner Jerusalems, die Fernen die Juden in der Diaspora; aber schon die reichhaltige Sammlung rabbinischer Stellen bei Schöttgen hor. hebr. a. l. (nur Edaj. 14. 1 macht eine Ausnahme) zeigt, dass im jüdischen Sprachgebrauch das nahe sein und ferne sein von dem Verhältnis zu Gott verstanden wurde. Hier aber ist im vorigen V. gar nicht von einem Verhältnis der Heiden zum Judentum als Nation, sondern von ihrem Verhältnis zu den Gütern des Gottesreiches die Rede gewesen, also bezieht sich das *ἐγγὺς γενέσθαι* gleichfalls auf Israel nur, sofern es Träger des Gottesreiches ist. So nahe gekommen sind sie *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χρ.* Das ist nicht Wiederaufnahme, nicht einmal nähere Bestimmung des vorigen *ἐν Χρ. Ἰ.*; denn letzteres besagte, was sie vermöge ihres gegenwärtigen Verhältnisses zu Christo sind, lässt sich also umschreiben „als Christen“, ersteres besagt, durch welches Thun Christus dieses gegenwärtige Verhältnis möglich gemacht hat. Da das *ἐγγὺς γενέσθαι* sich nach dem Zusammenhang auf die Teilnahme an den Gütern des Gottesreiches bezog, so ist das Blut Christi einfach als das Mittel gedacht, durch welches diese Teilnahme ermöglicht ist, also wie 1 7 als Vermittlung der *ἀπολύτρωσις*. Dass es zugleich festigende und zusammenschliessende Kraft habe und eine reinigende Wirkung auf die Verbundenen ausübe, kommt hier nicht in Betracht (gegen Kl.).

2 14] Um die nun folgende Begründung genau zu verstehn, muss man sich den Grundgedanken des ganzen Abschnitts vergegenwärtigen. Im Vorigen ist gesagt, die Heidenchristen seien der Güter des Gottesreiches in Christo mit teilhaft geworden; im Folgenden wird betont, dass in Christo die geborenen Juden und die geborenen Heiden zu einer Einheit geworden seien, sodass die letzteren den ersteren völlig gleichberechtigt zur Seite stehen (V. 19). Schon hieraus ergiebt sich, dass nicht die Beseitigung des Unterschiedes zwischen Heiden und Juden an sich, sondern seine Beseitigung durch

Christus dem Apostel die Hauptsache ist. Also nicht wiefern Christus unser Friede ist, sondern wiefern Christus unser Friede ist, soll in V. 14 ff. näher begründet werden (γάρ). Daher ganz sinngemäss αὐτός betont vorangestellt wird: er und kein Anderer. Es ist die betonte Wiederaufnahme des ἐν Χρ. Ἰ. Der Begriff des Friedens aber ist hervorgerufen durch den im Vorigen gegebenen Gegensatz zwischen solchen, die an den Gütern des Gottesreiches teilhaben, und solchen, die davon fern sind. Dieser Unterschied hat nun nicht nur durch Christus, sondern in ihm aufgehört. Daher wird Christus nicht nur als ποιῶν εἰρήνην, sondern als ἡ εἰρήνη bezeichnet [1]). In der gleichen Stellung zu ihm und durch ihn zum Vater (V. 18) ist das Friedensverhältnis aller, die zu ihm gehören, gewährleistet. Damit ist gegeben, dass εἰρήνη sich hier ausschliesslich auf die Aufhebung der Verschiedenheit unter den Gläubigen bezieht, also weder wie Jes 9 6 auf die Aufhebung äusseren Kriegszustandes in der Welt, noch auf die Herstellung des Friedensverhältnisses mit Gott, was noch Wohl. einschliessen will. Das geht aus der erklärenden Apposition ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν hervor. Diese ist nicht mit Hofm. an das Prädikat ἡ εἰρήνη anzuschliessen: er ist unser Friede, d. h. er hat aus zweien eins gemacht, sondern an das Subjekt αὐτός: er ist unser Friede, er, welcher aus der Zweiheit eine Einheit gemacht hat, nämlich aus den μακράν und den ἐγγύς. Diese Apposition ὁ ποιήσας setzt sich unmittelbar in dem folgenden Partizipialsatz καὶ λύσας fort, welcher also unter die Rektion des Artikels vor ποιήσας gehört und angiebt, wie aus der Zweiheit eine Einheit geworden ist. Zwischen denen, welche an der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ und den διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας Anteil hatten, und den Heiden bestand eine den Lesern wohl bekannte (so der Artikel) Einhegung (φραγμός), welche eine Scheidewand (μεσότοιχον) bildete. Ohne Bild: Israel war durch alles, was es zu eben diesem Volke machte, die Summe der geschichtlichen Offenbarungen Gottes, der nur ihm eignenden Verheissungen, der Ordnungen, in denen das Bundesverhältnis sich auswirkte, von allen anderen Völkern abgegrenzt (φραγμός), und diese seine Besonderheit bildete zugleich die Scheidewand, vermöge deren kein Anderer an den religiösen Gütern, die es hatte, teilnehmen konnte [2]). Mit Recht macht Mey. geltend, dass

1) Der Ausdruck ist ganz analog, wie wenn es II Kor 5 21 heisst, Gott habe Christus zur Sünde gemacht. Beidemal ist der Gedanke viel intensiver durch den abstrakten Ausdruck: alles, was Friede heisst, ist in Christo gegeben; er ist die Verkörperung des Friedens.

2) Der Gen. φραγμοῦ also appositiv wie σημεῖον περιτομῆς Röm

diese Scheidewand noch nicht ohne weiteres mit dem Gesetze zu identifizieren sei: der Gedanke ist zunächst ganz allgemein, die zwischen Israel und dem Heidentum stattfindende Scheidung sei von Christo beseitigt; worin sie bestand, und wie sie beseitigt wurde, wird erst im Folgenden erörtert. 13 ist nur gesagt, dass der Christus, welcher sie beseitigt hat, eben damit für uns die Bedeutung hat, unser Friede zu sein.

2 15] Die Schwierigkeit der Stelle liegt wesentlich in der Frage, wie *τὴν ἔχθραν* zu beziehen ist. Erstens nimmt man es als Apposition zu *τὸ μεσότ. τ. φραγμ.* (so Chrys., Theoph., Oekum., Ambros.; von Neueren Mey., Bleek, Beck). Zweitens: *τὴν ἔχθραν* gehört zu dem folgenden *καταργήσας*, und *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* ist erklärende Apposition dazu (so z. B. Luther, Kl.). Drittens: Hofm. und Wohl. lassen *τὴν ἔχθραν* gleichfalls von *καταργήσας* abhängen, aber so, dass sie vor *τὸν νόμον* ein Komma setzen und *ἐν τῇ σαρκί* einerseits, *ἐν δόγμασιν* andererseits als das Mittel nehmen, wodurch das *καταργεῖν* bewirkt sei: „indem er die Feindschaft in seinem Fleische, indem er das Gesetz der Gebote in Satzungen zunichte machte". Das soll heissen: indem Christus in seinem Tode sein Fleisch beseitigte, beseitigte er die Feindschaft, und indem er die Herrschaft von *δόγματα* beseitigte, — denn in seinem Reich giebt es keine solchen, sondern nur das freie Wirken des heil. Geistes, — beseitigte er auch das mosaische Gesetz. Viertens: Soden nimmt *τὴν ἔχθραν* als Anfang des Partizipialsatzes, welcher 16b (*ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ*) zu Ende gebracht wird; in dem dazwischen Stehenden werde erörtert, auf welche Weise Christus die Feindschaft beseitigt habe, und darüber habe P. den Anfang vergessen und *τὴν ἔχθραν* noch einmal wiederholt. Von diesen verschiedenen Konstruktionen sind die beiden letzten gewiss unrichtig. Gegen die dritte spricht nicht nur, dass man dabei vor *τὸν νόμον* ein *καί* erwarten müsste, indem ohne dasselbe die Worte einen rhetorischen Charakter erhalten, der zwar zu dem Verfasser des Hebräerbriefes passen

---

4 11. Die nach vielen Aelteren, z. B. Bgl. u. Wttst., auch von Kl. u. Wohl. adoptierte Meinung, der Ausdruck beziehe sich auf die 3 Ellen hohe Wand, welche den Vorhof der Heiden von dem inneren Heiligtum abgrenzte (Jos. B. J. 5. 5. 3), trägt nicht nur nichts zum Verständnis bei, sondern scheint mir auch ganz fern zu liegen. Gradezu wunderlich will Wohl. den Zaun als die Basis denken, auf welcher sich eine Mauer oder Planke oder Säulenreihe erhebe, doppelt wunderlich bei seiner Beziehung auf jene Wand im Tempel, auf welche diese Beschreibung schlechterdings nicht passt.

würde, nicht aber zu der stilistischen Art unseres Briefes. Vor allem aber ist es unmöglich, τὸν νόμον ἐν δόγμασιν καταργεῖν zu erklären: das Gesetz unwirksam machen, indem man alle δόγματα unwirksam macht. Es ist möglich, ἐν τῇ σαρκὶ Χρ. καταργεῖν zu erklären „durch Hingabe seines Fleisches", weil der Leser weiss, dass vom Tode Christi die Rede ist; aber es ist nicht möglich, ἐν δόγμασι καταργεῖν ebenso zu erklären, weil der Gedanke, dass Christi Tod eine Beseitigung aller δόγματα sei, durch den Zusammenhang nicht indiziert war [1]). Ferner würde der Gedanke, dass Christus durch die Beseitigung aller δόγματα auch das mosaische Gesetz beseitigt habe, erfordert haben, dass vor τὸν νόμον ein καί und statt ἐν δόγμασιν stände ἐν παντὶ δόγματι. Die vierte Fassung (Soden) hat ihren Stützpunkt in den bei Paulus oft vorkommenden Anakoluthen, aber nur für den, der unseren Brief für paulinisch hält. Wer wie Soden das nicht thut, darf sich nicht auf eine stilistische Eigentümlichkeit berufen, die, wie mit der ganzen Eigenart des P., so besonders damit zusammenhängt, dass er diktiert, was doch bei einem Anderen nicht ohne weiteres vorauszusetzen ist. Aber abgesehen davon ist die Fassung Sodens darum unwahrscheinlich, weil der Verf., wenn er bei τὴν ἔχθραν V. 15a schon den Gedanken 16 fin. im Auge gehabt hätte, denselben jedenfalls vor dem Satz mit ἵνα 15b zu Ende gebracht hätte. Somit bleibt nur die Wahl, τὴν ἔχθραν als Apposition zu dem vorangehenden μεσότοιχον oder zu dem folgenden τὸν νόμον zu ziehen, wobei es also im ersteren Fall unter der Rektion des λύσας, im letzteren unter der des καταργήσας steht. Die letztere Auffassung ist nun unmöglich, wenn man hinter τὴν ἔχθραν ein Komma setzt, denn dann würden die zusammengehörigen Begriffe τὴν ἔχθραν und τὸν νόμον in höchst wunderlicher Weise durch das dazwischen geschobene ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ von einander getrennt. Man müsste also den Zusatz ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ mit Chrysost. (ποῖόν ἐστι τὸ μεσότοιχον ἑρμηνεύει, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῖ λέγων) u. A. zu τ. ἔχθρ. ziehen. Dann müsste aber, da in der Leiblichkeit Jesu die Feindschaft doch gewiss nicht ihren Sitz hatte, σάρξ von dem jüdischen

1) Glaubt Wohl. wirklich, dass es irgend einen Leser giebt, welcher seine Deutung der Worte aus seiner eignen Uebersetzung herauslesen kann: „er machte das Gesetz der Gebote in Satzungen zunichte"? Selbst wenn er ihn anwiese, „in Satzungen" zu dem Verbum zu ziehen, würde doch niemand auf seine Deutung kommen. Seine Parallele mit I Kor 2 7 (λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ) ist vollständig unbrauchbar, sobald man bei der genauen Uebersetzung bleibt: in Form von, vermöge eines Mysterion reden.

Volke verstanden werden (Röm 11 14). Das aber scheitert nicht nur an dem Fehlen des Artikels vor ἐν, sondern auch an dem Gedanken. Denn die Juden, — und von denen könnte doch σάρξ nur verstanden sein, — haben doch wahrlich nicht durch Christus ihre ἔχθρα gegen die Heiden aufgegeben (vgl. Harl.), abgesehen davon, dass dann nur von der Aufhebung der ἔχθρα auf der einen Seite die Rede wäre. So bleibt also nur die Beziehung von τὴν ἔχθραν zum Vorigen übrig. Dass das τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ als Feindschaft bezeichnet wird, während es genau genommen nur der Grund der Feindschaft war, ist kein durchschlagender Gegengrund gegen diese Fassung. Denn dasselbe Bedenken würde nicht allein bei der Beziehung von τὴν ἔχθραν zum Folgenden vorhanden sein, da ja auch das Gesetz nur Grund der Feindschaft ist, sondern man kann sich auch auf die Analogie des αὐτός ἐστι ἡ εἰρήνη ἡμῶν V. 14 berufen. Dazu kommt, dass τὴν ἔχθραν, zu λύσας bezogen, dem Begriff der εἰρήνη am Anfang des Satzes scharf gegenübertritt: er ist unser Friede, er, der die Feindschaft aufgelöst hat, und dass die Voranstellung des ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ im folgenden Partizipialsatz sich schon daraus begreift, dass so vermieden werden sollte, τὴν ἔχθραν mit τὸν νόμον zusammenzunehmen. Wenn also τὴν ἔχθραν überhaupt ursprünglich ist, kann es nur zum Vorigen gezogen werden[1]).

In jedem Fall beginnt mit ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ der Partizipialsatz καταργήσας, welcher angiebt, wie Christus das doppelte im Vorigen genannte Resultat (ὁ ποιήσας καὶ λύσας) zuwege gebracht hat. Die Rektion dieses Partizipialsatzes erstreckt sich jedenfalls über den Satz mit ἵνα bis V. 16 fin. Denn da dieser doppelteilige Absichtssatz genau dasselbe enthält, wie die beiden Ausdrücke ὁ ποιήσας καὶ λύσας vorher, so würde die barste Tautologie entstehen, wenn man ihn hiervon abhängig machen wollte. Diese Erkenntnis ist von Wichtigkeit für die richtige Erkärung des Partizipialsatzes, sofern aus dem Zweck sich die richtige Auffassung des Mittels ergiebt. Schon das ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ empfängt so die richtige Beleuchtung. Da nämlich in dem Satz mit ἵνα

1) Unbequem bleibt der Ausdruck in jedem Falle. Wenn Paulus im Gegensatz zu dem Begriff des Friedens den der Feindschaft im Sinne hatte, so würde man erwarten, dass er ihn an die erste Stelle gesetzt hätte und dann zur Erklärung τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ folgen liesse, statt ihn als erläuternde Apposition nachzubringen. Sollte etwa τὴν ἔχθραν nur eine alte Glosse sein, welche fälschlich in den Text hineingekommen ist? Lässt man es fort, so entsteht in keiner Weise eine Lücke, sondern im Gegenteil wird der Satz nur durchsichtiger.

ausdrücklich das Kreuz Christi genannt wird, so darf die σάρξ Jesu hier nicht mit Stier und Beck auf die oboedientia activa et passiva zugleich bezogen werden, sondern kann nur auf den Kreuzestod gehn. Christus hat das Gesetz unwirksam gemacht und ausser Rechnung gestellt in demjenigen, was mit seinem Fleische geschah. Das καταργεῖσθαι des Fleisches war zugleich ein καταργεῖσθαι des Gesetzes. Denn der Tod am Kreuz schied ihn aus der Gemeinschaft des jüdischen Volkes, erklärte ihn für dieser Gemeinschaft unwürdig, indem es den Fluch über ihn aussprach Deut 21 23. Gal 3 13. Damit verlor das jüdische Gesetz seine Geltung für ihn, denn er stand nicht mehr im Verbande desselben; damit verlor es aber zugleich seine Geltung für alle diejenigen, welche sich zu diesem gekreuzigten Christus halten. Seitdem ist nur die Wahl, ob man zu dem Gesetz sich halten will, welches diesen Christus als am Holze hängend verflucht, also ausstösst, oder zu ihm. Dies Gesetz, welches Christus ausser Kraft setzt, wird nun aber näher bezeichnet als *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν*. Denn es ist unmöglich, ἐν δόγμασιν von dem vorangehenden Substantiv loszulösen und von καταργήσας abhängig zu machen. Unmöglich, wenn man mit den griechischen Auslegern (Chrysost., Theod. Mops., Theodoret), aber auch Bngl. die δόγματα auf die nova lex Christi bezieht, denn abgesehen von dem ganz unpaulinischen Gedanken, das Christentum als eine Summe von Satzungen anzusehen, müsste dann jedenfalls durch einen Zusatz wie καινοῖς oder ἄλλοις der Unterschied dieser δόγματα von den früheren bemerkbar gemacht sein; fast noch unmöglicher, wenn Harl. erklärt, Christus habe das Gesetz nach seiten der befehlenden Form seiner Satzungen (Gegensatz: aber nicht, sofern es σκιὰ τῶν μελλόντων war) ausser Kraft gesetzt, als wenn dieser Gedanke durch das einfache ἐν ausgedrückt sein könnte. Vielmehr kann ἐν δόγμασιν nur nähere Bestimmung zu τῶν ἐντολῶν sein 1). Die zu wenig beachtete Schwierigkeit ist nur, warum P. in diesem Zusammenhang das Gesetz durch den Zusatz τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν charakterisiert. Wenn es ihm nur darauf ankam, die national-partikulare Seite des Gesetzes, wonach es den Verkehr zwischen Israel und der Heidenwelt unmöglich machte, zu bezeichnen (Kl.), so sind die Ausdrücke möglichst ungeschickt gewählt. Denn nach

1) Dass der Artikel nicht wiederholt zu werden brauchte, hat schon Meyer treffend bewiesen. Da man sagen kann ἐντέλεσθαι ἐν δόγμασιν, so kann diese Vorstellung auch substantivisch als eine Begriffseinheit gefasst werden.

dieser Seite lag doch der Unterschied zwischen heidnischem und jüdischem Gesetz nicht in der Verschiedenheit der Form, sondern in der Verschiedenheit des Inhalts. Die Wahl des Ausdrucks erklärt sich auch hier nur durch Beachtung des Inhalts der folgenden Absichtssätze. Danach kommt es bei dem *καταργεῖν τὸν νόμον* auf ein Doppeltes an: einmal soll die Scheidewand zwischen Juden und Heiden fortgeschafft, andererseits die Versöhnung mit Gott hergestellt werden. Aus dieser Absicht muss das angewendete Mittel *καταργ. τ. νόμ. τ. ἐντολ. ἐν δόγμ.* verstanden werden. Wir beginnen also mit der Erörterung der Absichtssätze.

Judentum und Heidentum werden hier bildlich als zwei verschiedene Personen gedacht: *τοὺς δύο*. Diese will Chr. zu einer einzigen Person (*εἰς ἕνα ἄνθρωπον*), und zwar einer andersartigen (*καινόν*) [1]) umschaffen. *Ἕνα* und *καινόν* geben also zwei verschiedene Gesichtspunkte an: ersteres betont, dass nicht mehr verschiedene Arten von Menschen existieren, sondern nur eine einheitliche Art, so dass die Gesamtheit der Menschen als ein einziger Mensch angesehen werden kann; dieses, dass diese neue Menschheit nicht die Art irgend einer der früheren Menschheitsklassen an sich trage, sondern einen ganz andersartigen Charakter trage. Dies Resultat wird aber erreicht *ἐν αὐτῷ* [2]). Das kann sich nicht auf ein der Zeit nach dem Tode Chr. erst nachfolgendes Resultat desselben beziehen (Hofm.); denn da das in dem folgenden Satz erwähnte *ἀποκαταλλάσσειν* Chr. in seinem Tode selbst erwirkt wird, hätte dann der erste Absichtssatz hinter dem zweiten stehen müssen, und ausserdem entscheidet gegen jene Fassung das präsentische Part. *ποιῶν εἰρήνην* (bei seinem Friedenstiften). Das *ἐν αὐτῷ* ist auch nicht von dem jene Einheit erwirkenden Grunde zu verstehen, in dem Sinne, dass dieselbe auf Chr. beruhe, durch ihn zustande gekommen sei (Mey.), sondern *ἐν* ist in seinem eigentlichsten Sinne zu nehmen: in der Person Chr. ist diese Schöpfung der einen Menschheit zustande gekommen. In-

1) Richtig bestimmt Trench [8] 212 den Unterschied von *νέος* und *καινός* dahin, dass jenes die Neuheit unter dem Gesichtspunkt der Zeit, dieses unter dem der Qualität bezeichne. Daher betont der Ausdruck *νέος ἄνθρωπος* Kol 3 10 den Gegensatz zwischen dem jetzigen, neuerdings erst geschaffenen Christenmenschen und dem früher vorhanden gewesenen natürlichen; hier *καινὸς ἄνθρωπος* die Andersartigkeit der in Chr. geschaffenen Menschheit gegenüber derjenigen Art, welche sowohl die heidnische wie die jüdische an sich gehabt hatte.

2) So wird mit ℵ*ABFP statt des *ἐν ἑαυτῷ* von ℵ^c^DEGKL zu lesen sein, da sich die letztere Lesart wohl als Erläuterung der ersteren, nicht aber die Entstehung der ersteren aus der letzteren begreift.

dem er das Gesetz beseitigt, kommt er nicht mehr als Jude oder Nichtjude in Betracht, sondern nun ist in seiner Person ein Mensch gegeben, welcher seine Bestimmtheit nicht mehr an dem hat, was den Juden zum Juden und den Heiden zum Heiden machte, sondern der ein *καινὸς ἄνθρωπος* ist, einen anderen Lebensinhalt hat, als die beiden bis dahin unterschiedenen Hälften der Menschheit gehabt hatten. Insofern er aber nicht nur ein einzelner Mensch ist, sondern der Anfänger einer neuen Menschheit, welche an seiner Bestimmtheit auch die ihrige hat, ist in seiner Person die Umschaffung der ganzen bisherigen Menschheit zu einer neuen Menschheit gesetzt, von der das Wort gilt: *οὐχ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, ἅπαντες εἷς ἐν Χρ. Ἰ.* Gal 3 28. Jene Umschöpfung beruht also nicht nur auf ihm, sondern ist in ihm gegeben. So allein kommt das Präsens *ποιῶν εἰρήνην* zu seinem Recht. Wäre nur davon die Rede, dass die eine neue Menschheit eine Folge dessen ist, was Chr. am Kreuz gethan hat, so würde hier, so gut wie am Schluss des V., das Part. Aor. stehen. So ist es aber nicht, sondern indem Chr., wie oben gezeigt, durch seine Kreuzigung aus dem Bereich des Gesetzes ausschied, hat er bei und in diesem Werk des Friedenstiftens in seiner Person die andersartige, von der Besonderheit des Heidentums oder Judentums losgelöste Menschheit verwirklicht.

2 16] Wiefern nun aber diese jetzt einheitliche Menschheit eine *καινή* ist, d. h. eine andere Art wie die gesamte frühere an sich hat, sagt der zweite Absichtssatz: ihr Verhältnis zu Gott ist ein anderes geworden. Gegenüber Kol 1 20f. und II Kor. 5 20 ist es schlechthin willkürlich, den Dativ *τῷ θεῷ* mit Oltr. pour Dieu zu übersetzen oder mit Grot. zu erklären: ut Deo serviant; vielmehr bezeichnet der Dativ hier wie sonst denjenigen, mit welchem die Aussöhnung erfolgt ist. (Ueber den Begriff *ἀποκαταλλάσσειν* vgl. zu Kol 1 20). Die beiden durch das Gesetz von einander getrennten Hälften der früheren Menschheit waren darin gleich, dass die Gemeinschaft mit Gott nicht vorhanden war. Die Wiederherstellung derselben ist für beide Teile, Gott und Mensch, durch Christus erwirkt. Und zwar erfolgte die Aussöhnung *ἐν ἑνὶ σώματι.* Die eine Hälfte der Ausleger, z. B. Chrysost., Theodoret, Theophyl., Bngl., Harl., Hofm., Wohl., Sod., versteht den Ausdruck von dem Leibe Chr., die andere (schon Ambr., Oekum., neuerdings Bleek, Weiss, Holtzm., Mey., Beck, Kl.) von der Gemeinde Chr., die durch ihn zu einem einheitlichen Organismus gemacht ist. Jede von beiden Deutungen hat für sich genommen Schwierigkeiten. Gegen die erstere spricht, dass, wenn nur von dem Fleisch des Leibes Chr. die

Rede wäre, man ἐν τῷ σώμ. αὐτοῦ oder wenigstens ἐν τῷ ἑνὶ σώμ. αὐτοῦ erwarten sollte [1]). Gegen die Beziehung auf die Gemeinde aber spricht, dass dieselbe zwar infolge der Versöhnung durch Chr. zu einem Leibe wird, bei derselben aber überhaupt noch nicht, also auch nicht als ein Leib, vorhanden war. Beide Auffassungen müssen vielmehr zusammengenommen werden. Die richtige Erklärung des Ausdrucks ergiebt sich von selbst durch die richtige Fassung des vorangehenden Satzes. Ist durch die Kreuzigung Chr. das Gesetz hingefallen, dadurch der bisherige Unterschied in der Menschheit beseitigt und in seiner Person die Schöpfung einer einheitlichen Menschheit gegeben, so ist der Leib Chr., welcher am Kreuz starb, ja zugleich die Darstellung der einen, in ihm gegebenen Menschheit. So ist das ἓν σῶμα allerdings der Leib Christi, aber nicht nur sein individueller Leib, sondern zugleich die Leiblichkeit der einen Menschheit, sofern sie in seiner Person allein damals als einheitliche existierte. Das σῶμα ist also nicht die Gemeinde Chr. als solche, — die gab es damals noch nicht, — sondern es ist die in ihm gesetzte einheitliche Menschheit. Der Zusatz ἐν ἑνὶ σώματι ist offenbar veranlasst durch das vorangehende τοὺς ἀμφοτέρους. Die beiden Teile der Menschheit, welche bis dahin auseinander gefallen war, sind nun in Form eines Leibes mit Gott ausgesöhnt, insofern der eine Leib Chr., nachdem er aus dem Judentum ausgestossen war, nun die ganze Menschheit repräsentieren und vertreten kann. Von einem „mystischen" Leibe Chr., wenn einmal der Ausdruck angewendet werden soll, ist also in gewisser Beziehung die Rede, aber nicht, sofern er etwas neben dem Fleischesleibe Chr. Bestehendes, sondern in demselben Gesetztes ist, und nicht im Sinne der von ihm erlösten Gemeinde, sondern im Sinne der von ihm zu erlösenden einheitlichen Menschheit. Nicht dass die erlöste Gemeinde eine Einheit ist, wird gesagt, sondern dass die zu erlösende Menschheit eine solche sein musste, wenn sie durch einen einzigen Akt erlöst werden sollte. Und sie war es wirklich, sofern der gekreuzigte Chr. nicht mehr dem Judentum als solchem angehörte, weil durch seine Kreuzigung das Gesetz selbst ihn aus seiner Gemeinschaft ausgeschlossen hatte. Nun gehört er nicht mehr zum Judentum, ist aber auch kein Heide, und darum, weil er keiner von beiden Hälften speziell angehört, kann er Ver-

---

1) Mit Sod. an den verklärten Leib Chr. zu denken, ist völlig unmöglich, da das ἀποκαταλλάσσειν ja durch den Kreuzestod erfolgt, bei welchem er den verklärten Leib überhaupt noch nicht hat.

treter beider sein. Diese Aussöhnung ist nun durch Vermittlung des Kreuzes (*διὰ τοῦ σταυροῦ*) zu stande gekommen, denn mit Hofm. diesen Zusatz zu dem folgenden *ἀποκτείνας* zu ziehen, scheitert an dem Gedanken: der Ton liegt ja nicht darauf, wie Chr. die Feindschaft getötet hat, sondern dass er sie getötet hat, also stände *διὰ τοῦ σταυροῦ* gegen den Sinn an der Tonstelle. Dieser ganze Absichtssatz ist ja nun aber abhängig von dem *καταργεῖν τ. νόμ. τῶν ἐντ. ἐν δόγμ.* Dieses hat eine doppelte Seite: einmal wird dadurch die bisherige Zweiteilung der Menschheit aufgehoben, andererseits die Versöhnung mit Gott erwirkt. In letzterer Beziehung kann nun hier nicht der Gedanke sein, dass Chr. die vom Gesetz gedrohte Strafe erlitten und uns dadurch von derselben befreit habe, denn das wäre nicht ein *καταργεῖν*, ein ausser Kraft Setzen des Gesetzes, da dasselbe vielmehr in diesem Fall seine Wirksamkeit an Chr. bethätigte. Das Gesetz selbst ist hier als aufgehoben gedacht, und diese Aufhebung als notwendige Bedingung für den Eintritt der Versöhnung hingestellt. Nicht dass wir von der Strafe des Gesetzes befreit sind, weil wir seinen Forderungen nicht nachgekommen waren, sondern dass wir von den Forderungen des Gesetzes befreit sind, ist nach dem Zusammenhange der Sinn. Dieser Gedanke erklärt sich aus der Gesamtanschauung des P. Das Gesetz fordert Werke und spricht das Leben nur demjenigen zu, der seine Forderungen erfüllt (*ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* Lev 18 5. Gal 3 12). Solange diese Forderung besteht, kann der Jude nicht zum Heil kommen, weil er sie nicht erfüllt, aber auch der Heide nicht, weil er an dem Gesetzesbunde, welcher allein die Teilnahme am Gottesreich damals zu vermitteln beanspruchte, keinen Teil hatte. Das Gesetz kann aber nicht das Heil vermitteln, weil es *γράμμα* ist II Kor 3 6, ein dem Menschen fordernd gegenüber stehender Buchstabe ohne die Kraft, das Innere des Menschen zu verändern. Was II Kor 3 6 *γράμμα* heisst, ist hier mit dem Ausdruck *νόμ. ἐντ. ἐν δόγμ.* gemeint. Der mannigfaltige Inhalt des Gesetzes (*ἐντολαί*) hat die Form von Satzungen eines dem Menschen gegenüberstehenden Soll. So begreift sich, warum dieser Zusatz vorher gemacht ist: das Gesetz muss fortgeschafft werden, wenn Juden und Heiden eine Einheit werden sollen; es muss aber auch fortgeschafft werden, wenn die Aussöhnung mit Gott erfolgen soll. Gott darf nichts mehr von dem Menschen fordern, wenn dieser in Gemeinschaft mit ihm treten soll. Diese Forderung Gottes, die im Gesetz sich bekundete und in der Form der Satzungen das *ἀδύνατον τοῦ νόμου* Röm 8 3 zu Tage brachte, ist durch das Kreuz Christi beseitigt und damit der

Weg zu einer Aussöhnung zwischen Gott und Menschheit eröffnet. Der Gesetzesbund muss hinfallen, wenn der Gnadenbund ins Leben treten soll. Zu dieser negativen Seite der Beseitigung des Gesetzes muss nun aber eine positive kommen: die Menschheit muss, wenn die Gemeinschaft mit Gott hergestellt werden soll, eine ganz andere Art annehmen, als sie bis dahin gehabt hat, ein *καινὸς ἄνθρωπος* werden. Diese Seite ist durch den eben angeführten Ausdruck unterbaut: in Chr. ist diese andersartige, der Macht der Sünde entnommene Menschheit vorhanden; diejenigen, welche zu Christo sich halten und mit ihm ein einheitliches *σῶμα* bilden, haben nun teil an seiner Art, sodass Gott in ihm sie als eine ihm wohlgefällige Menschheit ansehen und daher die in der *καταλλαγή* gesetzte Gemeinschaft eröffnen kann. Man hat sich das Verständnis unserer Stelle dadurch unmöglich gemacht, dass man voraussetzt, wo P. von dem Tode Chr. rede, müsse er immer den einen Gesichtspunkt des sühnenden Opfers, des Schulderlasses, im Auge haben. Sein Denken ist aber viel reicher. Hier handelt es sich nicht um Straferlass, um Aufhebung der Folgen der Gesetzesübertretungen, sondern um Aufhebung des Gesetzes selber mit seinen Forderungen. Gott verlangt nun nicht mehr, sondern er giebt. Die Sittlichkeit ist nicht mehr Voraussetzung für das Heil, sondern Folge; die *δόγματα*, das *γράμμα* sind vernichtet; was dadurch erwirkt werden sollte und nicht konnte, wird nun durch das *πνεῦμα* Chr. wirklich erreicht[1]). Da der Part.-Satz *ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ* offenbar dem an gleicher Stelle in dem vorigen Satz stehenden Ausdruck *ποιῶν εἰρήνην* entspricht, dieser aber unmöglich auf etwas Anderes als den Frieden zwischen Heiden und Juden bezogen werden kann, so muss die *ἔχθρα* auch hier von der Feindschaft zwischen diesen beiden, nicht aber von der zwischen Mensch und Gott verstanden werden. (Letzteres nach vielen Vorgängern z. B. noch bei Harl., Hofm., Wohlb.). In dem Begriff *ἀποκαταλλ.* hat die letztere Meinung allerdings einen gewissen Anhalt, aber nicht allein würde in diesem Falle durch einen Zusatz bezeichnet sein müssen, dass die *ἔχθρα* hier eine andere Beziehung habe, als die auf die beiden Hälften der Menschheit, von denen eben die Rede gewesen

---

1) Es ist richtig, dass sonst bei P. Gott als der *καταλλάσσων* erscheint, hier Christus. Aber wie man daraus einen Beweis für die unpaulinische Art unseres Briefes entnehmen kann, ist mir unerfindlich. Ist Chr. derjenige, welcher diesen Rat Gottes verwirklicht hat, so ist nicht abzusehen, warum P. nicht ihn als den bezeichnen soll, der die Aussöhnung mit Gott erwirkt hat.

ist, sondern es ist dabei auch übersehen, dass der Gedanke des ἀποκαταλλ. in unserm Zusammenhange nur Hilfslinie ist: V. 19 zeigt, dass die Gleichberechtigung der Heidenchristen mit den Judenchristen der den ganzen Abschnitt beherrschende Gesichtspunkt ist. Das ἀποκτ. τ. ἔχθρ. bildet die Grundlage für den vorangehenden Ausdruck ἐν ἑνὶ σώματι: nachdem Christus die Feindschaft zwischen Juden und Heiden in seinem eigenen Tode getötet hat, konnte er die nunmehr einheitliche Menschheit mit Gott aussöhnen. Ἐν αὐτῷ — so ist nach der weit überwiegenden Anzahl der Handschrr. zu lesen — kann entweder auf die Person Christi oder auf σταυρός oder auf τῷ ἑνὶ σώμ. bezogen werden. Da σταυρός das nächst vorhergehende Wort ist, ist die zweite Erklärung näherliegend als die erste, meinem Gefühl nach aber die Beziehung auf die Person Chr. am wahrscheinlichsten. Denn dass in ihm die Aufhebung der Feindschaft erfolgt ist, ist der Hauptgedanke des Ganzen gewesen, und da mit diesem Part.-Satz wieder zurückgelenkt wird zu dem Ausgangspunkt des Ganzen αὐτὸς ἡ εἰρ. ἡμῶν, ist es wahrscheinlicher, dass dies αὐτός abschliessend wieder aufgenommen, als dass noch einmal auf die Nebenbestimmung διὰ τ. σταυρ. zurückgegriffen wird (so schon It., Vulg.) [1].

---

1) Kl. vergleicht in seiner besonnenen Weise den Inhalt unserer Stelle mit der paulin. Lehre und kommt dabei zu dem Resultat, dass, an dem Massstabe der letzteren gemessen, unsere Stelle einen fremdartigen Eindruck mache. Er erkennt an, dass auch in unserem Briefe die Prämissen der sonstigen paul. Versöhnungslehre gegeben seien, erkennt ferner an, dass die Versöhnung in unserem Zusammenhange gar nicht Hauptmoment sei, sondern der Ton auf der Beseitigung des Unterschiedes zwischen Juden und Heiden liege, erkennt endlich auch, was besonders verdienstlich ist, dass der εἷς καινὸς ἄνθρωπος hier nicht die sittlich erneuerte und durchgebildete Menschheit sei. Freilich ist es ungenau, wenn er seinerseits den εἷς καινὸς ἄνθρωπος auf den Menschen bezieht, in welchem der Glaube in dem Masse erweckt ist, dass er in dem Kreuzestode Chr. die Scheidewand des Gesetzes niedergelegt erblickt, während, wie wir gesehen haben, der εἷς κ. ἄνθρ. Chr. selbst ist, sofern in ihm die neue Menschheit ebenso ihre zusammenfassende Darstellung findet, wie in Adam die erste. Als Unterschied von der sonstigen paul. Versöhnungslehre bleibt also nur übrig, dass im Kolosserbrief der Begriff der Feindschaft auf das Verhältnis von Gott und Mensch angewendet wird, hier auf das zwischen den beiden Hälften der Menschheit, und dass sonst die Ausgleichung zwischen diesen beiden als Resultat der vollzogenen Versöhnung, hier als deren Voraussetzung erscheint. Dass in dem ersteren Punkte nicht ein Unterschied der Lehre vorliegt, erscheint mir unleugbar. Aber auch in Bezug auf den zweiten ist es nicht der Fall. Denn hier ist von der Annullierung des Gesetzes und der damit gegebenen Aufhebung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden in der Person Christi

2 17.18] An den Hauptsatz V. 14a schliesst sich ein den Gedanken desselben fortführender zweiter Hauptsatz an *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην*: Chr. ist nicht nur unser Friede, sondern er hat diese Friedensbotschaft auch verkündigt. Was hilft mir eine Erbschaft, wenn ich nicht weiss, dass sie mir gehört? Was hilft es, dass er der Friede ist, wenn die Betreffenden davon nicht Kunde bekommen? Schwierigkeit macht das *ἐλθών*. Die Mehrzahl der Ausleger bezieht dasselbe nicht auf das Kommen Jesu im Fleisch, weil unmöglich, nachdem soeben schon von seinem Tode die Rede gewesen sei, nun dies Kommen als ein neues Moment hinzugefügt sein könne. Bngl. versteht es von der Auferstehung Christi, hat aber mit Recht keine Nachfolge gefunden, da diese nicht ein Kommen in die Welt, sondern ein Fortgehen aus der Welt bedeutete; die Meisten denken an die Predigt des Evangeliums: in dem Wort der Apostel sei Chr. selbst gekommen; Mey., Bleek, Kl., Beck an sein Kommen im Geist mit Berufung auf Stellen wie Röm 8 9.10. II Kor 3 17. 13 3.5. Gal 2 20. Gegen beide Fassungen aber entscheidet, dass das Kommen Jesu im Geist, worauf doch

---

die Rede; es wird gezeigt, dass er nur dann *ἐν ἑνὶ σώμ.* die ganze Menschheit versöhnen konnte, wenn vorher wenigstens in seiner Person ein Mensch gegeben war, der an dem Unterschied von Heiden und Juden nicht teilnahm. Prinzipiell also ist nach unserer Stelle in der Person Chr. der Unterschied ausgeglichen als Ermöglichung der Versöhnung mit Gott; realisiert wird bei den Einzelnen diese Aufhebung des Unterschiedes erst auf Grund und nach der von Chr. vollzogenen Versöhnung. So liegt allerdings hier, wie schon im Text anerkannt ist, ein anderer Gedanke vor als in anderen paul. Stellen, aber kein widersprechender. Im Gegenteil lässt sich unsere ganze Stelle nur verstehen auf Grund der richtig gefassten Stelle Gal 3 13. Der Zusammenhang scheint mir evident zu beweisen, dass auch in ihr nicht von der Sühne unserer Schuld, nicht von der Wegnahme des im Gesetz ausgesprochenen Fluches, sondern von der Wegnahme des im Gesetz bestehenden Fluches die Rede ist — *κατάρα τ. νόμ.* gen. appos. —. Was der ganze zweite Hauptteil des Galaterbriefes beweisen will, ist ja nicht, dass wir von der Strafe der Gesetzesübertretung erledigt sind, sondern dass der Christ das Gesetz nicht mehr zu halten braucht, was die Irrlehrer den Galatern vorhielten. Das beweist P. so, dass er zeigt, Chr. habe den vom Gesetz ausgesprochenen Fluch auf sich genommen (*κατάρατος ὁ κρεμάμενος ἐν ξύλῳ*), welcher darin bestand, dass eine solche Seele ausgerottet wurde aus dem Volk (*ἐξολοθρευθήσεται*). Dadurch hat Chr. bewirkt, dass der in der Geltung des Gesetzes bestehende Fluch von allen den Seinen genommen wurde, denn wer sich zu diesem aus der Gemeinschaft des Gesetzes ausgestossenen Jesus hält, ist ipso facto aus der Gemeinschaft des Gesetzes selbst ausgetreten. Nur aus dieser Anschauung des Paulus lässt sich unsere Stelle begreifen, und daran erhärtet sich ihr echt paulin. Charakter.

schliesslich auch die erstere zurückkommt, zwar bei Johannes, aber nie bei P. als ein ἔρχεσθαι desselben erscheint, und hiergegen kommt auch die Erinnerung nicht auf, dass Chr. einmal II Kor 3 17 als πνεῦμα bezeichnet wird, da eben der Begriff des ἔρχεσθαι fehlt. So wenig ist es selbstverständlich (Kl.), dass ἐλθών hier nicht auf die irdische Erscheinung Jesu bezogen werden könne, dass im Gegenteil kein unbefangener Leser bei dem blossen Ausdruck ἐλθών ohne jeden Zusatz an etwas Anderes denken konnte. Nur der Zusammenhang hat die Ausleger zu einer anderen Deutung als einem Notbehelf getrieben. Aber ohne jeden Grund. Man hat sich das richtige Verständnis dadurch verschlossen, dass man εὐαγγελίζεσθαι auf bestimmte einzelne Worte Jesu bezog. Von dieser Voraussetzung aus erklären die Einen die Beziehung auf die irdischen Reden Jesu für unmöglich, weil Jesus niemals den Heiden Frieden verkündet habe, während die Anderen, welche ἐλθών auf die irdische Erscheinung Chr. beziehen (nach Chrysost. Harl., Hofm., Wohlb.) an diejenigen Worte Jesu erinnern, welche sich auf Heiden beziehen: Mt 8 11. 21 43. 24 14. Joh 10 16. 12 32. Beide verkennen, dass mit εὐαγγ. hier die gesamte Predigt Jesu zusammengefasst wird. Der Inhalt derselben wird im folgenden Satz durch den Ausdruck προσαγ. π. τ. πατ. wieder aufgenommen. Dass wir an Gott den Vater haben und der Zutritt zu ihm als solchem uns eröffnet ist, ist das Evangelium, das Jesus gebracht hat. In dieser Verkündigung war nun der Friede gegeben. Aber darunter ist auch hier nicht der Friede mit Gott verstanden, denn dieses Ueberschwanken von dem Begriff des Friedens untereinander, von dem V. 14 ff. geredet wurde, zu dem des Friedens mit Gott würde in die ganze Darstellung des Ap. eine Unklarheit bringen. Wie im vorigen Verse die Erwähnung der καταλλαγή, so ist hier die der προσαγωγὴ πρὸς τ. θ. nur Hülfsbegriff. Die εἰρ. ist auch hier das Friedensverhältnis zwischen den Juden und Heiden und besteht darin, dass οἱ ἀμφ. ἐν ἑνὶ πν. den Zugang zu Gott haben V. 18, womit ja ausdrücklich die Einheit zwischen den bisher Getrennten, also das Friedensverhältnis, als dasjenige Moment hervorgehoben wird, worauf es hier ankommt. In dem Evangelium, dass sich Gott als Vater erbiete, also ein Verhältnis zur Menschheit eröffne, welches bis dahin weder den Juden noch den Heiden möglich war, liegt der Friede zwischen beiden gegeben. Daher braucht man nicht nach Stellen zu suchen, in denen Chr. gerade von diesem Friedensverhältnis zwischen beiden ausdrücklich gesprochen hat, denn ohne jede ausdrückliche Stelle ist das Ev., das er bringt, an sich ein

εὐαγγ. εἰϱ. Und ebensowenig braucht man zu fragen, wo er denn den Heiden das verkündigt habe, denn da sein Wort nicht nur denen galt, die es zunächst hörten, so richtet es sich der Sache nach sowohl an die ἐγγύς, d. h. Juden, als an die μαϰϱάν, d. h. Heiden. Ist nun somit eben der Sache nach der Gesamtinhalt seiner Verkündigung ein εὐαγγ. εἰϱ., so begreift sich auch das vorangeschickte ἐλϑών. Dasselbe will nicht die Zeit angeben, wann er jenes εὐαγγ. geübt habe, sondern der Satz soll den Gesamtinhalt seines Kommens als ein solches εὐαγγ. darstellen: als er kam, war sein Kommen dieses εὐαγγ. εἰϱ. Es ist daher auch ungenau, wenn Wohl. erklärt: Jesus hat in seinem Sterben den Frieden erwirkt und schon bei seinem Kommen ihn verkündet. Nicht allein ist die Einschiebung dieses „schon“ willkürlich, sondern sein Tod gehört ja mit zu dem Inhalt seines ἔϱχεσϑαι, seiner Erscheinung, sodass also die Hinzusetzung desselben völlig unveranlasst wäre. Vielmehr ist der Sinn des Ganzen: er ist der Friede, indem er in seinem Tode die Einheit hergestellt hat, und hat diesen Frieden in seiner Erscheinung verkündet, sodass diese nichts anderes war, als eine solche Verkündigung. Die Wiederholung des Subst. εἰϱ. [1]) hat den Eindruck hervorgebracht, P. wolle hier von dem Frieden mit Gott reden (so Viele nach dem Vorgang des Chrysost.), indem man meinte, sonst würde P. εἰϱ. nur einmal gesetzt haben. Sein Gedanke aber ist ein anderer. Das Friedensverhältnis soll jede von beiden beteiligten Hälften der Menschheit sich als ihm geltend zum Bewusstsein bringen. Es existiert für die Heiden, welche sich von den Juden geschieden wussten, und es existiert ebenso für die Juden, welche sich von den Heiden geschieden wussten. Jedem von beiden wird zugerufen: für dich ist jetzt der Friede da! Der Gedanke ist viel schärfer so ausgedrückt, als wenn εἰϱ. nur einmal dastände, und er wird noch prägnanter, wenn man die Dative nicht von εὐαγγ., sondern von εἰϱ. abhängen lässt; also ist nicht zu übersetzen: er verkündete beiden Frieden, sondern: er verkündete Frieden, der für die Fernen, und Frieden, der für die Nahen vorhanden ist, wobei οἱ μαϰϱάν sinngemäss vor den ἐγγύς genannt werden, weil die Leser zu jenen gehören. Wiefern nun aber das Auftreten Jesu eine solche Friedensverkündigung war, sagt der be-

1) Die Auslassung des zweiten εἰϱ., welches durch die grosse Majorität der Hdschrr. gesichert ist, hat seinen Grund jedenfalls darin, dass man den Gedanken hier fand: Frieden zwischen den Fernen und Nahen, und darum das zweite εἰϱ. als störend empfand.

gründende Satz V. 18 [1]). *Δι᾽ αὐτοῦ* steht allerdings betont voran, weil ja der ganze Absatz (vgl. *αὐτός* V. 14a) nachweist, welche Güter die Leser Christo verdanken, aber die Wortstellung zeigt (gegen Hofm.), dass ein zweiter und zwar der für den augenblicklichen Zweck des P. besonders bedeutsame Nachdruck auf *οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι* ruht. Denn indem *οἱ ἀμφ.* von dem in *ἔχομεν* liegenden Subjekt durch das dazwischen geschobene *τὴν προσαγ.*, und ebenso dies durch *οἱ ἀμφ. ἐν ἑνὶ πν.* von seinem Complement *πρὸς τὸν πατέρα* getrennt ist, gewinnen die dazwischen geschobenen Worte die Bedeutung, dass nachträglich und darum mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird, was in dem *ἔχομεν τ. προσαγ.* liegt: wir, die wir zwei waren und nun in einem Geiste vor Gott treten. Die Feindschaft zwischen Juden und Heiden hatte ja einen religiösen Grund gehabt, daher kann auch ihre Beseitigung nur so geschehen, dass beide dasselbe religiöse Verhältnis gewinnen. Dieses ist die durch Chr. vermittelte *προσαγωγὴ πρὸς τὸν πατέρα*. Weil Gott nun ihr beiderseitiger Vater ist, so nahen sie ihm in einem Geist, worunter nicht der heilige Geist in seiner Transcendenz gemeint sein kann [2]), sondern der ihnen immanente, zu ihrer Lebensbestimmtheit gewordene Geist [3]). Weil es so steht, dass Chr. diesen gemeinsamen Zutritt zum Vater allen vermittelt hat, hat P. im Vorigen seine gesamte Wirksamkeit als ein *εὐαγγ. εἰρ.* zusammenfassend bezeichnen können.

2 19—20. Wie sonst (I Th 5 6. II Th 2 15. Gal 6 10. Röm 5 18. 7 3. 25. 8 12. 9 16. 18. 14 19.), zieht auch hier P. mit *ἄρα οὖν* die Summe aus dem Gesagten, wobei (Win. 7 53. 8 a. 414.) *ἄρα* konkludierend ist und *οὖν* die Rede fortleitet. Alles seit

1) Die zuletzt von Kl. verteidigte Auffassung, *ὅτι* sei Inhaltsangabe für den Begriff *εἰρ.* (nämlich dass) ist möglich und kommt schliesslich auf dasselbe hinaus, wie die Fassung als Grundangabe, erscheint mir aber weniger natürlich und einfach.

2) So namentlich Mey., indem er auf die in diesem Verse zusammengestellte göttliche Trias aufmerksam macht (*δι᾽ αὐτοῦ — ἐν ἑνὶ πν. — πρὸς τὸν πατ.*). Dabei ist übersehen, dass wegen des vorangehenden *οἱ ἀμφ.* das *ἓν πν.* notwendig eine Bestimmtheit dieser *ἀμφ.* selbst ausdrücken muss. Natürlich ist *ἐν ἑνὶ πν.* nicht gleich „einmütig", so dass *πν.* ein psychologischer Begriff wäre: wie sonst bei P., so haben auch hier nur die Christen *πν.*, aber sie alle die gleiche religiöse, überweltliche Bestimmtheit.

3) Die transitive Fassung von *προσαγ.* (Hinzuführung), welche von den griech. Ausll. bevorzugt wird, passt Röm 5 2 vortrefflich und wäre auch hier durchaus sinngemäss, weniger aber 3 12, da man in diesem Falle die umgekehrte Anordnung *προσαγ. καὶ παρρησ.* erwarten würde. Daher wird man doch wohl auch hier mit den meisten Ausll. die intransitive Bedeutung „Hinzutritt" anzunehmen haben.

V. 11 Gesagte kommt darauf hinaus, dass die heidenchristl. Leser völlig gleichberechtigt mit denjenigen seien, welchen ursprünglich das Gottesreich verheissen war. Dieses Resultat wird nun V. 19 kurz zusammengefasst. Sie, die früher der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* fern und dem Verheissungsbunde fremd waren, haben nun nicht mehr die Stellung von *ξένοι*, sind auch nicht etwa nur *πάροικοι*, d. h. Beisassen, wie einst die unter den Juden wohnenden Heiden, welche zwar im heiligen Lande wohnten, aber nicht als Gleichberechtigte. Das *οὐκέτι* passt genau genommen nur zu *ξένοι*, da die Leser niemals *πάροικοι* gewesen sind, es wird aber hinzugesetzt, weil es eben die judaistische Anschauung war, dass die Heidenchristen nur Bürger zweiter Klasse im Gottesreich seien. Vielmehr sind sie wirklich — das liegt in der Wiederholung des *ἐστέ*, welches nach den ältesten, besten und meisten Handschrr. als ursprünglich zu gelten hat, — *συμπολῖται τῶν ἁγίων*. Da dieser Ausdruck offenbar auf die *πολ. τοῦ Ἰσρ.* V. 12 zurücksieht, so können die *ἅγιοι* nicht die Juden im nationalen Sinne sein, denn die blos fleischliche Zusammengehörigkeit mit Abraham bedingt nach P. noch nicht wirkliche Gottgeweihtheit, aber auch nicht die Judenchristen, von denen im Vorigen gar nicht die Rede gewesen ist, und welche P. nicht als *οἱ ἅγιοι* bezeichnen könnte, ohne dies Prädikat den Heidenchristen abzusprechen, sondern es sind diejenigen, denen die Bündnisse der Verheissung gelten, die wahren Mitglieder der *πολ. τοῦ Ἰσρ.*, also die *ἀληθῶς Ἰσραηλῖται* Joh 1 47. Die Beziehung des Ausdrucks auf die Patriarchen bei Chrysost. u. A. ist also nicht so falsch, wie man es gewöhnlich ansieht, sondern nur zu eng. Diese Gleichberechtigung mit den *ἅγιοι* schliesst nun aber weiter in sich, dass sie zu Gott selbst, den sie früher überhaupt nicht hatten (*ἄθεοι* V. 12), die Stellung der Hausgenossen einnehmen, wobei auch die Steigerung *συμπολῖται* — *οἰκεῖοι* zu beachten ist: die Teilnahme an demselben *οἶκος*, d. h. derselben Familie, bedingt ein engeres Verhältnis als die Teilnahme an demselben Staatswesen. Indem nun P. von *οἶκος* im Sinne der Familie, des Hausstandes, übergeht zu dem eigentlichen Sinne eines Bauwerks, beschreibt er V. 20 ff. des näheren in diesem Bilde den Vorzug, welchen die Gemeinde Chr. und speziell die Leser als Steine an diesem Bau geniessen. Sie die Einzelnen sind auferbaut (*ἐποικοδομηθέντες*) auf dem *θεμέλιος*[1]) *τῶν ἀποστόλων καὶ*

1) Die Unterscheidung Hofmanns zwischen *ὁ θεμέλιος* als dem Grundstein und *τὸ θεμέλιον* als dem Fundament, der Grundlage, ist willkürlich. Beide Formen sind durchaus gleichbedeutend: je nach

προφητῶν. Da unmittelbar nach diesen Worten die Person Christi als Grundstein bezeichnet wird, kann der Genetiv τ. ἀπ. καὶ προφ. nicht mit Mey., Harl., Bleek u. A. von dem Grunde verstanden werden, den die Apostel und Propheten gelegt haben, sondern muss als gen. appos. gefasst werden, sodass sie selbst den θεμέλιος, die unterste Schicht des Baues bilden (so schon Chrysost., Oekum., Theophyl.). Die Propheten dürfen aber nicht mit Chrysost. u. V., zuletzt Beck u. Kl., von den AT Gottesmännern verstanden werden, da dann der präexistente Christus als Eckstein in Betracht kommen würde, von dem doch im Zusammenhang schlechterdings nicht die Rede ist. Man wird aber auch nicht mit Harl. ἀπόστ. κ. προφ. als zwei verschiedene Bezeichnungen derselben Personen aufzufassen haben. Denn da die Lehrthätigkeit natürlich schon im Begriff des Apostels liegt, würde προφ. nur im engeren Sinne von der weissagenden Thätigkeit gefasst werden können, welche doch hier gar nicht in Betracht kommt. Vielmehr bezeichnet προφ. die Lehrer der Gemeinde, welche neben der gründenden Thätigkeit der Apostel die Aufgabe haben, kraft göttlicher Offenbarungen die Gemeinde zu fördern. Ohne die Thätigkeit dieser beiden Klassen würde es zu einem οἶκος θεοῦ überhaupt nicht kommen können; sie bilden also die grundlegende Schicht des Baues. Der eigentliche Grundstein aber, auf dem das Ganze mit Einschluss der Apostel und Propheten beruht, ist Christus selbst (ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ). Denn da durch den ganzen bisherigen Teil des Briefes und namentlich den Abschnitt von V. 11 an immer die Person Chr. nachdrücklich hervorgehoben wird, wird man αὐτοῦ nicht von ἀκρογ. abhängig zu machen (dessen Grundstein), sondern zum Subjekt zu ziehen haben: der hohe Wert dieses Hauses wird dadurch hervorgehoben, dass kein Geringerer als Chr. selbst der tragende Grundstein ist[1]).

---

dem Zusammenhang kann die Grundlage von dem einen Grundstein oder von der gesamten untersten Schicht des Baues gebraucht werden.

1) Sod. u. Kl. glauben, dass die hier zu Grunde liegende Anschauung von den Aposteln sich nur aus der Perspektive einer späteren Generation verstehen lasse, sofern P. I Kor 3 10. 11 Christum selbst als θεμέλιος bezeichne, hier aber den Aposteln diese Stelle zugewiesen werde, was eine Hochstellung derselben verrate, die erst der folgenden Generation angehöre. Mir scheint das nicht bindend zu sein. Sind, wie oben gezeigt ist, die Proph. von denen des NT zu verstehen, so würde ja gerade diese Gleichordnung derselben mit den Aposteln gegen die einzigartige Stellung sprechen, welche die spätere Zeit den Aposteln beilegte. Gewiss ist die Anschauung hier eine andere als I Kor 3 10, aber Chr. nimmt beidemal sachlich dieselbe Stellung ein als

2 21] Abermals ändert sich V. 21 die Anschauungsform. Nicht nur, dass von dem allgemeineren Begriff οἶκος zu dem spezielleren ναός fortgeschritten wird, sondern es wird auch die Vorstellung von Chr. als dem Eckstein fallen gelassen. In dem Ausdruck nämlich ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ αὔξει ist, wie das ἐν zeigt, die Anschauung von Christo als dem, über welchem der Bau sich erhebt, umgesetzt in die geistige Anschauung von ihm als dem Prinzip, welches diesen geistigen Bau durchwaltet, als dem — natürlich bildlich gemeinten — Ort, der Sphäre, in welcher er vorhanden ist. Wenn das Relativ ἐν ᾧ nur zu dem Part. συναρμολογουμένη gehörte (so gew.), so würde letzteres unmittelbar neben ἐν ᾧ gestellt sein; vielmehr wird gemäss der Wortstellung das Part. mit αὔξει zusammen einen einheitlichen Begriff bilden und ἐν ᾧ zu diesem einheitlichen Begriff gehören: in ihm wächst der Bau durch Zusammenfügung. Der Sinn des Satzes hängt von der richtigen Auffassung von πᾶσα οἰκοδομή ab. Die Uebersetzung „der ganze Bau" ist grammatisch unmöglich [1]). Von der einfachen Meyerschen Erklärung (jeder Bau) unbefriedigt, haben nach Hofm.'s Vorgang Kl., Sod., Wohl. übersetzt „aller Bau", „alles, was ein Bauwerk ist", oder „aller Aufbau", d. h. alles, was auf dem Grunde gebaut ist. Es ist aber klar, dass dabei nicht πᾶς in einem anderen Sinne wie bei Mey. genommen ist, sondern der Unterschied dieser Erklärung von der Meyers nur in einer anderen Deutung von οἰκοδομή liegt, welches von Mey. auf die einzelne christl. Gemeinde bezogen wird, von Hofm. allgemeiner auf alles, was innerhalb der Christenheit gebaut wird, von Sod. auf die beiden grossen Hälften der Gemeinde, die Judenchristen und die Heidenchristen. Die letztere Fassung indessen wird dadurch widerlegt, dass

---

der den ganzen Bau Tragende. Auch dort unterscheidet P. zwischen sich, der grundlegende Thätigkeit übe, und denen, welche ἐποικοδομοῦσιν, wie er hier ἀπόστ. und προφ. unterscheidet, was ganz auf dasselbe hinauskommt. Der ganze Unterschied ist, dass I Kor. 3 10 P. sich und seine Genossen ausschliesslich als Arbeiter an der Gemeinde, hier aber zugleich als Glieder der Gemeinde in Betracht zieht, allerdings solche, welche genau wie dort die Aufgabe haben, Gemeinden zu gründen oder zu fördern. Daher ist das Bild formell abgewandelt, und zwischen Chr. und die Gemeinde tritt die Schicht derer, welche die Gemeinde gründen, vorher aber zu ihr gehören müssen. Daher die Anschauung der auf dem ἀκρογ. sich zunächst befindenden Grundschicht. Eine höhere Schätzung des Apostolats kann ich darin nicht erkennen.

1) Die Lesart der rec. πᾶσα ἡ οἰκοδ. ist nur ein Zeichen, dass man die Bedeutung „der ganze Bau" für notwendig und mit Recht in diesem Falle den Artikel für erforderlich hielt.

nicht nur *πᾶσα* ein recht fernliegender Ausdruck wäre, wenn nur von zwei Stücken die Rede sein sollte, sondern auch dadurch, dass nach dem Vorigen diese beiden Hälften gar nicht erst nachträglich zusammenwachsen sollen, sondern im Christentum nie vorhanden gewesen sind, alle Christen als solche von vornherein eine Einheit vermöge ihres Verhältnisses zu Chr. bilden, welcher die früheren Unterschiede beseitigt hat, endlich dadurch, dass man bei der Soden'schen Erklärung erwarten müsste *εἰς ἕνα ναόν.* Gegen die Fassung von Hofm. und Kl. aber entscheidet, dass im NT *οἰκοδ.*, wo es nicht die Handlung des Auferbauens bezeichnet, immer im Sinn von „Gebäude" steht, also der vage und unbestimmte Sinn „alles, was darauf gebaut ist" von jeder Analogie verlassen ist. Da nun I Kor 3 9. 17. II Kor 6 16 unstreitig die Einzelgemeinde als *οἰκοδ.* und *ναός* bezeichnet wird, so ist die Meyer'sche Fassung die nächstliegende und wird, wie wir alsbald sehen werden, durch den Zusammenhang der Stelle als richtig gewährleistet. Im Vorigen ist die gesamte Christenheit als ein einheitlicher Bau bezeichnet; hier erscheint jede Gemeinde als ein einzelnes Gebäude; V. 22 jeder einzelne Christ als Behausung Gottes: ein Wechsel der Vorstellung, gegen den gerade an unserer Stelle am wenigsten Einspruch gethan werden kann, in welcher unleugbar auch in anderer Beziehung in jedem Satze die Vorstellungen wechseln (Staat, Familie, Haus; Christus Eckstein, und dann wieder geistiges Prinzip). Von jeder Einzelgemeinde also wird ausgesagt, dass sie durch Zusammenfugung ihrer einzelnen Teile (*συναρμ.*) sich zu einem Tempel auswächst. Chrysost. hat also auch hier seinen exegetischen Takt bewährt, indem er *συναρμ.* auf den Zusammenschluss dieser einzelnen Teile bezieht[1]), nur dass nicht klar wird, dass diese einzelnen Teile die einzelnen Glieder der Gemeinde sind, sofern die Verschiedenheit ihrer Begabung und Bethätigung die letztere zu einem Organismus macht[2]). Jede als Gebäude gefasste Gemeinde hat die Bestimmung, ein Tempel zu werden, erreicht aber dieselbe nur

---

1) *κἂν τὸν ὄροφον εἴπῃς, κἂν τοὺς τοίχους, κἂν ὁτιοῦν ἕτερον . . . .*

2) *συναρμολογεῖσθαι* scheint ausser hier und Eph 4 16 nur in solchen späteren Stellen vorzukommen, welche vom Epheserbriefe abhängig sind; dem Sinne nach ist es gleich *συναρμόζεσθαι*, und das *σύν* hebt nur noch den im Simplex schon gegebenen Begriff des Zusammengefugtwerdens noch stärker hervor. Nach der im Text gegebenen Erklärung sind es nicht verschiedene *οἰκοδομαί*, die zu einem *ναός* auswachsen, sondern die verschiedenen Teile jeder *οἰκοδομή*, welche durch ihren Zusammenschluss die Aufgabe derselben, *ναός* zu sein, verwirklichen.

allmählich (αὔξει), und zwar dadurch, dass die verschiedenen Seiten des religiösen Lebens durch das Ineinander der einzelnen Gaben und Kräfte, die in ihren Mitgliedern gegeben sind, vollständig zur Erscheinung kommen. Denn ist ein Tempel die Stätte, wo Gott, beziehentlich sein Geist, wohnt, so ist er erst vollendet, wenn die mannigfachen Bethätigungen dieses Geistes vorhanden sind. Der Tempel hat als solcher das Merkmal der Heiligkeit (ἅγιος), diese aber wird durch den Zusatz ἐν κυρίῳ von der äusserlichen, rituellen Heiligkeit des AT unterschieden. Haben wir nämlich erkannt, dass ἐν ᾧ auch zu dem Hauptverbum αὔξει gehört, so liegt es fern, das ἐν κυρίῳ abermals zu αὔξει zu konstruieren. Im Christentum ist, wie alles andere, so auch der Begriff der Heiligkeit nur verwirklicht durch das Verhältnis eines Dinges zu Chr.

2 22] Haben wir den Sinn von V. 21 recht verstanden, so ergiebt sich, dass derselbe nur in anderer Darstellungsform den Gedanken weiter ausführt, welcher V. 20 in dem Ausdruck gegeben war, Christus sei Eckstein des ganzen Baues. Dieser Gedanke war aber nur Hilfslinie; der Ausgangspunkt des Ganzen war, dass die einzelnen Leser des Briefes vollberechtigte Glieder des Gottesreiches seien, was in das Bild umgesetzt wurde, sie seien Steine, welche in dasselbe hineingebaut seien. Zu diesem Gedanken kehrt nun V. 22 wieder zurück, und zwar in der Form, dass gesagt wird, wie die einzelnen Gemeinden ein ναός Gottes sein sollten, so auch die einzelnen Leser. Denn eben aus dem Grundgedanken des Ganzen, welcher von den Gütern redet, die jeder Heidenchrist geniesse, folgt, dass hier am Schluss dieser Gedanke wiederkehrt, doppelt, wenn der Brief enzyklisch ist und also gar keine einzelne Gemeinde dem Verfasser bei Abfassung desselben vorschwebt. Wie I Kor 6 19 der Leib jedes Christen ein ναὸς θεοῦ heisst, so hier jeder Christ ein κατοικητήριον τοῦ θεοῦ. Tritt nach dem Gesagten V. 22 dem 21. Verse in der Art ergänzend zur Seite, dass demjenigen, was Chr. an jeder Gemeinde thut, hier entspricht, was er an jedem Einzelnen thut, so wird es sich mehr empfehlen, das ἐν ᾧ V. 22 als Wiederaufnahme des ἐν ᾧ V. 21 anzusehen, als es von dem unmittelbar vorangehenden ἐν κυρίῳ abhängen zu lassen. Durch die Wortstellung würde allerdings am nächsten gelegt sein, den Zusatz ἐν πνεύματι mit den Meisten in ähnlicher Weise mit κατοικ. τ. θεοῦ zu verbinden, wie im vorigen Satze ἐν κυρίῳ mit ἅγιον verbunden war. Aber der Sinn entscheidet doch dagegen. Denn in diesem Falle müsste ἐν πν. im Unterschiede von dem ATlichen, der Sinnenwelt ange-

hörigen Tempel einen pneumatischen bezeichnen. Es lässt sich aber nicht absehen, warum P. dann nicht das Adj. *πνευματικός* gewählt haben sollte.

3 1] Von dem Dank für die Heilsgüter, in deren Genuss der Christ steht, war P. 1 15 zu der Fürbitte für die Gemeinden übergegangen, und zwar zunächst in dem Sinne, dass sie den ganzen Umfang des für die Zukunft ihr gewährleisteten Heiles erkennen mögen. Diese Gewähr lag einerseits in dem, was Gott an Christo als dem Haupt der Gemeinde gethan hat 1 21—23, andererseits in dem, was dieser Chr. schon in der Gegenwart an ihnen gethan hat 2 1ff. Der letztere Gesichtspunkt, welcher in dem *συνεζωοποίησεν* (2 5) zu einheitlichem Ausdruck kam, ist durch die Gegenüberstellung der früheren Heillosigkeit und des jetzigen Heils zu einer näheren Darlegung geworden, wie dieses Heil reine göttliche Gnade sei 2 1—10. Die Grösse dieses Heils ist dann näher dadurch ins Licht gestellt, dass gezeigt wurde, wie durch Chr. die Leser, welche nach ihrer Vergangenheit mit dem in Israel vorhandenen Gottesreich nichts zu thun hatten, an demselben als vollberechtigte Glieder beteiligt sind, indem der Unterschied zwischen Heiden und Juden durch Chr. beseitigt ist und sie nun nicht nur Glieder am Hause Gottes, sondern selbst Behausung Gottes sind 2 11—22. Der Ausgangspunkt des 2. Cap., die Heilsgüter der Gegenwart, nämlich die Beteiligung an dem Heil 2 1—10 und an der Heilsgemeinde 2 11—22, war ursprünglich also nur gedacht als eine Bürgschaft für die Zukunftshoffnung, deren Erstarkung der Ap. den Lesern wünschte, durch die Beleuchtung des Gegensatzes zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit der Leser. In beiden Beziehungen ist aus der Darlegung, die nur eine Unterbauung für die Bitte um Erstarkung der Zukunftshoffnung sein sollte, ein selbständiger Abschnitt geworden. Aber P. hat nicht vergessen, dass er noch bei der Fürbitte für die Gemeinde stand, und will 3 1 mit *τούτου χάριν* wieder zu derselben zurücklenken, wird aber alsbald wieder abgelenkt, so dass er erst 3 14 den Gedanken zu Ende bringt, welchen er 3 1 im Sinne hatte. Durch den dazwischen stehenden Exkurs über die sonderliche Berufsaufgabe, die ihm geworden ist, ist auch formell ein Anakoluth entstanden, welcher sich dem in 2 1 vorhandenen vergleicht. Denn das Verbum, welches 3 1 fehlt und den ersten Satz des Kapitels zu einem Torso macht, wird V. 14, wie die Wiederholung des *τούτου χάριν* zeigt, aufgenommen[1]). Wenn demnach P., als er 3 1 diktierte, die

1) Von entschieden unechten Glossen (*πρεσβεύω* D*E aus 6 20,

später folgende Fürbitte für seine Leser im Auge hatte, so kann τούτου χάριν (bei P. nur noch 3 14) sich nicht auf den Gesamtgedanken von 2 11ff. oder des ganzen zweiten Kapitels beziehen, denn hier ist von denjenigen Gütern die Rede, welche den Lesern schon zu teil geworden sind, was zu dem Inhalt des Gebets V. 14ff. kein näheres Verhältnis hat. Vielmehr schliesst es sich unmittelbar an 2 20 an: die Leser werden in Chr. J. auferbaut, und zu diesem Behuf, nämlich eben zur Förderung ihrer Auferbauung, übt P. seine Fürbitte. Dass er dem ἐγώ ausdrücklich seinen Namen Παῦλος folgen lässt, geschieht nicht, um seine Auktorität hervorzuheben (so gew.), denn da er nichts gebieten will, kommt dieselbe hier gar nicht in Frage, sondern wie überall (II Kor 10 1. Gal 5 2. I Th 2 18. Kol 1 23) will auch hier die Nennung des Namens an den speziellen Gehalt seiner Persönlichkeit erinnern, — nach welcher Seite, zeigt jedesmal der Zusammenhang. Hier kommt nach dem Folgenden sein Beruf als Heidenapostel in Betracht, dem er in Gestalt der Fürbitte dient, um so mehr, da seine Gefangenschaft (über δέσμ. τ. Χρ. vgl. zu Philem 1) ihm eine andere Bethätigung seines Berufes unmöglich macht. Der Nachdruck liegt auf dem Zusatz ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν. Nicht nur sind die Heidenchristen (so τὰ ἔθνη auch Röm 11 13) der Anlass seiner Gefangenschaft, weil des Hasses gegen ihn, sondern diese soll auch dem Heidenevangelium nach seiner Ueberzeugung zu gute kommen, und ein Mittel dazu ist ihm die Fürbitte.

3 2] Dass sein ganzes Leben, also auch seine Gefangenschaft, im Dienst der ἔθνη steht, hat P. soeben vorausgesetzt und glaubt auch es als bei den Lesern bekannt voraussetzen zu können. Da er aber an ihm persönlich Unbekannte schreibt, so führt er doch V. 2—12 den speziellen Inhalt seines Berufes

---

κεκαύχημαι Ambr. aus Phl 2 16) abgesehen, hat man den Anakoluth durch Ergänzung von εἰμί vermeiden wollen (so noch Mey.). Dagegen ist mit Recht der Artikel vor δέσμιος geltend gemacht. Noch entscheidender ist der Zusammenhang. In diesem Falle musste nämlich das Folgende eine Erklärung dafür bieten, warum Pauli Gefangenschaft im Interesse der Leser liege, was mit keinem Worte geschieht. Die Meinung, dass der hier unvollendete Satz V. 8 wieder aufgenommen werde, ist antiquiert; dass er V. 13 nicht aufgenommen sein kann, wird die Erklärung dieses Verses zeigen; dass es auch 4 1 nicht der Fall ist (so zuletzt Hofm., Kähler), wird — abgesehen davon, dass die Wiederholung von τούτου χάρ. V. 14 ein ausdrückliches Merkzeichen ist, dass hier P. zu V. 1 zurückkehrt, — auch dadurch unwahrscheinlich, dass 3 20. 21 in formellster Weise der ganze bisherige Teil des Briefes abgeschlossen wird, also schwerlich 4 1 den in 3 1 unvollendet gebliebenen Gedanken fortsetzt.

in zusammengedrängter Form den Lesern vor die Augen [1]). Wovon die Leser gehört haben, wird zunächst in dem Ausdruck zusammengefasst *τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς.* Das *εἰς ὑμᾶς* beweist ebenso wie die folgende Erörterung über den Beruf des P., dass unter *χάρις* nicht die dem P. für seine Person zu teil gewordene Gnade der Erlösung verstanden sein kann, sondern sein Beruf ihm als eine göttliche Gnade erscheint, welche ihm in Bezug auf die Heiden (*εἰς*) gegeben ist. Nun sagt aber P. nicht direkt, dass die Leser von dieser ihm gewordenen Gnade gehört haben, sondern stellt dieselbe unter den Gesichtspunkt einer *οἰκονομία.* Von den beiden möglichen Auffassungen dieses Wortes (vgl. zu 1 10), der aktiven — Thätigkeit des Verwaltens — und der passiven — Verwaltung in dem Sinne, wie wir von Verwaltung etwa im Unterschied von Rechtsprechung reden als von dem Inbegriff dessen, was den Staatshaushalt ausmacht, — ist die erstere hier ausgeschlossen, da sie einen Genetiv der Person oder die Beziehung des folgenden Part. auf *οἰκον.* (*δοθεῖσαν*) verlangen würde. Auf dieselbe aktive Bedeutung käme auch die Uebersetzung „Haushalteramt" heraus, und auch bei ihr würde das Part. zu *οἰκον.* konstruiert worden sein. So wird hier wie 1 10 die passive Bedeutung vorliegen. Die Uebersetzung „Veranstaltung" trifft aber den Begriff noch nicht genau; eher das Wort „Anstalt". Ist die *χάρις*, von der P. redet, der Heidenapostolat, so begreift sich, dass dieser als eine göttliche Anstalt, als ein Ganzes von Thätigkeiten gedacht werden kann, welche in ihrer Gesamtheit eine Haushaltung repräsentieren. Wie das *πλήρωμα τ. καιρ.* 1 10 eine eigene *οἰκονομία* ist, wie der alte Bund als eine *οἰκονομία θεοῦ* bezeichnet werden könnte, so ist auch die Ausbreitung des Reiches Gottes in der gesamten Welt eine von Gott geordnete *οἰκονομία*, ein sonderlicher Haushalt, welcher dem P. genau wie Kol 1 25 übertragen ist. Der Genetiv *τῆς χάριτος* ist entschieden nicht als gen. subj. zu fassen, als wenn die

1) Es ist richtig, dass *εἴγε* „mit einer gewissen Urbanität auch von unzweifelhaften Aussagen gebraucht wird, wo auch *ἐπειδή* stehen könnte" (Kühner 2. 2 [2] 511. 9c. 738); richtig, dass auch hier P. nicht an der Thatsache zweifelt. Dennoch ist ganz sicher, dass er so nicht an die ephesinischen Christen geschrieben hätte, weil es ihm ihnen gegenüber gar nicht einfallen konnte, die Thatsache überhaupt zu betonen, dass sie von seinem Heidenapostolat wüssten, geschweige denn davon das Wort *ἠκούσατε* zu gebrauchen. Denn die von ihm gegründeten Gemeinden haben von seinem heidenapostolischen Beruf nicht gehört, sondern sind desselben thatsächlich inne geworden.

χάρις als veranstaltend oder verwaltend zu denken wäre, sondern entweder als gen. obj.: die Anstalt, welche die dem P. gewordene Gnade betrifft (Mey., Kl.), oder, was einen schärferen Gedanken giebt, als gen. epexegeticus: die in diesem dem P. anvertrauten Amte bestehende Anstalt (so Hofm., Sod., Wohl.).
3 3] Zwei Gesichtspunkte lagen implicite in dem vorigen Ausdruck: einmal handelt es sich um den Inhalt dessen, was P. zu verkünden hat, andererseits darum, dass gerade P. dieses zu verkünden hat; einmal um die Heidenmission (εἰς ὑμᾶς), andererseits um den Heidenmissionar, P. Der erstere Gesichtspunkt wird V. 3—7, der andere V. 8—12 näher ausgeführt. Das Ganze ist also eine Erklärung des Ausdrucks τ. οἰκον. τ. χάρ. τ. δοθείσ. μοι εἰς ὑμᾶς, demgemäss ὅτι zu übersetzen: nämlich, dass. Das δοθῆναι im Vorigen wird wieder aufgenommen und näher bestimmt in dem Ausdruck κατ' ἀποκάλυψιν[1] ἐγνωρίσθη, welches die unbedingte Wahrheit und Auktorität der so gewordenen Mitteilung betont. Was so kund gemacht wurde, ist das Geheimnis über die Teilnahme auch der Heiden am Gottesreich. Die mit ὅτι eingeführte Erklärung von V. 2 ist also mit dem Wort τὸ μυστήριον noch nicht vollendet, sondern wird durch den Infinitivsatz V. 6 wieder aufgenommen und fortgesetzt[2]. Bevor aber das in Rede stehende μυστ. — so der Artikel — näher expliziert wird, wird die Thatsache, dass es dem P. offenbart ist, durch Berufung auf den bisherigen Inhalt seines Briefes bestätigt. Καθώς giebt also eine causa cognoscendi für das
3 4] ἐγνωρίσθη an[3]. Das folgende Relativum πρὸς ὅ wird

1) Richtig ist, dass der Sache nach κατ' ἀποκ. und δι' ἀποκαλύψεως auf dasselbe hinauskommt; aber die Anschauungsform ist verschieden. In δι' ἀποκ. würde die ἀποκ. als Mittel der Kundmachung erscheinen, während κατ' ἀποκ. aussagt, dass sie in die Kategorie der Kundmachung gehöre.

2) Hierdurch erweist sich die Meinung Wohl. als unnötig, εἰς ὑμᾶς V. 2 fin. gehöre zu dem folgenden Satz mit ὅτι. Sein Grund, der letztere solle offenbar von der Besonderheit des P. gegebenen Amtes etwas aussagen, ist nicht stichhaltig, weil die Rektion des ὅτι ja bis V. 7, der Sache nach sogar bis V. 12 reicht, also der Satz mit ὅτι die Besonderheit des paulinischen Berufes ausspricht auch ohne die dem Leser schlechthin unerkennbare Einbeziehung des εἰς ὑμᾶς in diesen Satz. Positiv scheitert Wohl.'s Erklärung schon daran, dass V. 2 den kompendiarischen Ausdruck für alles Folgende enthalten und darum auch die Heidenwelt darin erwähnt sein muss, also εἰς ὑμᾶς im Vorigen unentbehrlich ist; ferner daran, dass dies εἰς ὑμᾶς nötig ist zur Wiederaufnahme des ὑπὲρ ὑμῶν V. 1, welches den Anlass zu dieser ganzen Darlegung gegeben hat.

3) προγράφειν, welches Gal 3 1 in der sehr geläufigen Bedeutung

gewöhnlich als ein zweiter, den Inhalt des vorigen Satzes fortführender Gedanke aufgefasst: ich habe darüber geschrieben, und daran könnt ihr meine Einsicht merken. Dabei wird vorausgesetzt, dass τὸ μυστ. Objekt des προγράφειν ist. Dabei wird dann aber das καθὼς κτλ. notwendig auf den Inhalt des Geheimnisses bezogen: es ist mir kund gethan, so wie ich es eben geschrieben habe. Das stimmt aber nicht dazu, dass κατ᾽ ἀποκ. ἐγνωρ. betont an den Anfang gestellt ist, stimmt weiter nicht dazu, dass in dem Relativsatz der Ton darauf liegt, Paulus habe wirklich Einsicht in jenes Mysterium. Liegt denn die Ergänzung von μυστήριον als Objekt von προγράφειν irgendwie nahe? Wäre μυστ. Objekt, so würde statt καθώς einfach stehen ὅ. Was er vorher geschrieben hat, kann entweder nur der Inhalt des ganzen vorhergehenden Satzes sein κατ᾽ ἀποκ. ἐγνωρίσθη κτλ., darüber aber hat er noch nichts geschrieben, — oder Objekt zu dem γράφειν ist einfach der folgende Relativsatz, sodass der Sinn ist: offenbarungsweise, also durch göttliche That, ist mir das Geheimnis mitgeteilt in Uebereinstimmung damit (καθώς), dass ich eben in Kürze euch solches geschrieben habe, woran ihr beim Lesen merken könnt, dass ich wirklich Verständnis jenes Mysteriums besitze. Diese σύνεσις[1]) in dem Punkte (ἐν) des Mysteriums, welche aus dem Inhalt des Vorigen hervorgeht, ist der Beweis, dass P. es durch Offenbarung erfahren hat, denn der natürliche Mensch ist unfähig, von sich aus die Tiefen des göttlichen Ratschlusses zu durchschauen. Dass dies die richtige Auffassung ist, bestätigt sich ferner daran, dass im Folgenden noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass eine ἀποκ. ἐν πνεύματι nötig gewesen sei,

---

des offensichtlichen oder öffentlichen Schreibens oder Malens steht, ist hier wie Röm 15 4 von dem vorher geschehenen Schreiben gemeint. Dass P. damit auf einen anderen Brief hindeute (Calv.), bedarf keiner Widerlegung; der Abschnitt 2 11ff. handelt ja von derselben Thatsache, die hier als τὸ μυστ. bezeichnet wird. — ἐν ὀλίγῳ wie Aristot. rhet. 3 11 „in wenig Worten, in kurzen Zügen" (so schon Chrysost.: διὰ βραχέων); anders Act 26 28.29, wo es das erste Mal „in kurzer Zeit" bedeutet, das zweite „mit geringer Mühe", indem Paulus mit dem Ausdruck spielt (vgl. Blass a. l.). Die Deutung des ἐν ὀλίγῳ hier „unmittelbar vorher", „im eben Gesagten" (Calv.) ist sprachwidrig.

1) Dass ἐν τῷ μυστ. unmittelbar mit τ. σύνεσίν μου als eine Begriffseinheit zu verbinden ist, geht aus dem Zusammenhang hervor. Die grammatische Möglichkeit beruht nicht nur darauf (Mey.), dass συνιέναι ἔν τινι gangbarer Ausdruck ist (Jos 1 7. Dan 1 17. II Chr 34 12), also dieser Verbalausdruck auch ohne weiteres substantiviert werden kann, sondern darauf, dass an ein durch einen Gen. bestimmtes Substantiv sich andere Bestimmungen ohne Artikel anschliessen können. Vgl. III Esr 1 33 (τῆς συνέσεως αὐτοῦ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου).

um dieses dem natürlichen Menschen völlig verborgene Mysterium ans Licht zu bringen. Kennt es also Paulus, hat er sogar Verständnis davon, so sind diese seine Ausführungen in Uebereinstimmung mit seiner Behauptung, dass er das Mysterium κατ' ἀποκάλυψιν kennen gelernt habe[1]). Was vorher nur allgemein als τὸ μυστ. bezeichnet war, wird nun als μυστ. τοῦ Χριστοῦ näher charakterisiert. Der Genetiv ist der Form nach nicht gen. auct. (Hofm.), sondern gen. obj.; mit Recht aber erinnert Mey., dass der Sache nach nicht ein Geheimnis gemeint sei, das überhaupt nur Christum betrifft, sondern das in seiner Person gegeben ist, so dass der Sinn derselbe ist, wie wenn Kol 2 2 Chr. direkt das μυστ. τοῦ θεοῦ genannt wird. Wiefern gerade der Universalismus des Evangeliums, die Einbeziehung auch der Heiden in das Reich Gottes, worauf sich hier der Ausdruck μυστ. bezieht, in der Person Chr. gesetzt ist, ist aus dem zu 2 16 Bemerkten klar: in seiner Person ist eine einheitliche neue Menschheit vorhanden, in welcher der Unterschied zwischen Judentum und Heidentum nicht mehr existiert. Der an τῷ μυστ. τοῦ Χρ.
3 5] sich anschliessende Relativsatz, welcher das Grosse und Neue hervorhebt, was in der Offenbarung dieses Geheimnisses gegeben sei, ist der Sache nach eine weitere Ausführung des κατ' ἀποκ. ἐγνωρ. V. 3. In anderen Generationen (ἑτέραις γενεαῖς), nämlich denen der Vergangenheit, ist dies Geheimnis den Menschensöhnen nicht kund gemacht: so beginnt P., um jedem der drei Begriffe seinen Gegensatz gegenüber zu stellen. Zuerst dem ἑτ. γεν. das νῦν; sodann dem γνωρίζεσθαι das ἀπεκαλύφθη, welches den höheren Ursprung dieser Kunde involviert; endlich den υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων die ἅγιοι ἀπόστολοι αὐτοῦ καὶ προφῆται. Dass der erstere Ausdruck, der sonst bei P. nicht vorkommt, die Menschennatur nach ihrer Niedrigkeit und Unzulänglichkeit für das religiöse Gebiet darstellen soll (so Viele), ist eingetragen. Der rhetorische

1) Ist diese Auffassung der Stelle richtig, so fällt jeder Schein hin, als ob P. sich hier in einer sonst nie vorkommenden Weise selbst anpreise (z. B. Sod.). So wenig ist das ja der Fall, dass er aus seinem Verständnis des göttlichen Heilsrates ohne weiteres den Schluss zieht, das könne ihm nur durch Offenbarung mitgeteilt sein. Die Voraussetzung aber, dass er solch Verständnis besitze, ist doch nichts Besonderes, sondern die selbstverständliche Basis für seinen ganzen Beruf. Ausdrücklich möchte ich mich aber gegen die Unterstellung verwahren, dass ich diese Erklärung etwa erfunden habe, um den Schein des Selbstruhms von dem Verfasser abzuwälzen, also aus apologetischem Interesse. Ich bin rein aus exegetischen Gründen dazu gekommen, und erst nachträglich ist mir klar geworden, dass damit auch der Schein jenes Vorwurfes gehoben sei.

Ausdruck gehört vielmehr nur zu der gehobenen Darstellungsform, in welcher P., wie in der ganzen ersten Hälfte des Briefes, so besonders in dem gegenwärtigen Absatz sich bewegt. Jetzt haben die Apostel und Propheten es erfahren, natürlich um es weiter zu verkündigen. Gegen die Beziehung der Propheten auf die Männer des AT entscheidet hier nicht nur, wie 2 20, die Nachstellung des Wortes, sondern auch der Zusammenhang, nach welchem ja eben in der früheren Zeit diese Offenbarung nicht erfolgt ist; Beck hat daher jene Beziehung nur halten können, indem er in äusserst gekünstelter Weise erklärt, „die Propheten des AT in der Apostel Mund“ seien gemeint, sofern letztere die prophetischen Rätselworte in gemeinverständliche Menschensprache umgesetzt hätten, wobei er noch dazu *τοῖς ἀποστ. κτλ.* im offenbaren Widerspruch gegen den Parallelismus der Glieder nicht von einer Offenbarung an die Apostel und Propheten, sondern durch dieselben versteht. Der Ausdruck macht, wenn man den Brief für paulinisch hält, nach verschiedenen Richtungen Schwierigkeiten. Zwar den Artikel vor *ἀπόστολοι*, sofern diese sonst bei P. nicht als geschlossene Grösse auftreten (Sod.), kann ich nicht als Schwierigkeit anerkennen. Denn in jedem Fall unterscheidet P. doch Apostel von anderen in der Gemeinde Christi wirksamen Männern und konnte daher diese Klasse der Geistbegabten, ob sie nun nach seiner Meinung eine abgeschlossene Zahl bilden oder nicht, durch den Artikel als eine Einheit anderen Klassen gegenüber stellen, zumal doch auch die Propheten, welche gewiss keine numerisch abgeschlossene Klasse gebildet haben, hier ebenso wie 2 20 unter den vor *ἀπόστ.* stehenden Artikel zu subsumieren sind. Schwieriger ist, dass nach unserer Stelle die Offenbarung über das Heidenevangelium allen Trägern der NTlichen Offenbarung zugeschrieben wird, während man meinen könnte, dass nur dem P. persönlich diese Offenbarung geworden sei. Gegen dieses Bedenken reicht die Berufung auf Kol 1 26 nicht aus, nach welcher Stelle sogar allen Christen (*τοῖς ἁγίοις*) diese Offenbarung geworden ist, denn dort ist gemeint, dass durch Wort und Werk des P. die Christen über den Universalismus des Heils aufgeklärt sind, wobei gedacht werden kann, dass auch die übrigen Apostel erst durch ihn zu dieser Erkenntnis gekommen seien. Aber zunächst könnte man sich mit mehr Grund auf die Apostelgeschichte berufen, wonach doch Petrus bei der Bekehrung des Cornelius eine entsprechende Offenbarung empfangen hat und prophetische Stimmen 13 1. 2 die Heidenmission des Barnabas und P. veranlassen, ferner darauf, dass doch über das Recht der Heidenmission

überhaupt bei den Aposteln allen kein Zweifel gewesen sei, sondern höchstens über den Weg, auf welchem sie zum Heil einzugehen hätten. Vor allem aber will beachtet sein, dass *οἱ ἀπόστ. καὶ προφ.* hier doch nur die Klasse der Offenbarungsträger im allgemeinen angeben will, ohne dass jeder einzelne, der zu dieser Klasse gehört, als Empfänger dieser Offenbarung hingestellt werden soll. Gilt dies unzweifelhaft von den Propheten in der christlichen Gemeinde, so konsequenter Weise auch von den Aposteln. Betont P. hier, dass nur durch eine *ἀποκάλυψις* dieses Mysterion habe kund werden können, so liegt in der Natur der Sache, dass als Empfänger diejenigen Glieder der Gemeinde angegeben werden, welche eben vermöge ihres sonderlichen Berufes Offenbarungsträger sind, nämlich der Kreis einerseits derer, welche grundlegliche Thätigkeit in der Gemeinde zu üben haben (*ἀπόστολοι*), andererseits derer, welche behufs weiteren Ausbaus der Gemeinde mit einzelnen Offenbarungen begnadigt werden (*προφῆται*). Alles, was in der Entwicklung der Gemeinde geschehen und gelehrt ist in Bezug auf die Teilnahme der Heiden am Gottesreich, und woran P. zwar in vorderster Reihe, aber nicht ausschliesslich beteiligt war, gehört zu dieser Offenbarung, und darum schreibt er sie der ganzen Klasse der Offenbarungsempfänger (*ἀπόστ. καὶ προφ.*) zu. Noch schwieriger wird der Ausdruck durch das hinzugesetzte *ἅγιοι*. Man könnte die Schwierigkeit zu umgehen suchen, indem man hinter *ἁγίοις* ein Komma setzt, so dass hier ebenso wie Kol 1 26 die Christen überhaupt als Objekt dieser Offenbarung hingestellt würden und dann die Apostel und Propheten als diejenigen herausgehoben, an welche die Offenbarung unmittelbar sich richtete (so z. B. Lachmann). Aber diese Deutung bleibt gewaltsam: man würde dann wenigstens ein *μάλιστα* oder dgl. erwarten. Dagegen kann man mit mehr Grund den Zusatz *ἅγιος* aus dem Gegensatz zu dem voraufgehenden *υἱοὶ τ. ἀνθρ.* erklären. *Ἅγιος* ist dem P. Wechselbegriff mit *ἐκλεκτός*: so soll es hier betonen, dass nur, indem Gott die Offenbarungsträger aus der natürlichen Menschheit (*υἱοὶ τ. ἀνθρ.*) aussonderte und zu Organen seines Reiches machte (*ἅγιος*), dieselben zu solcher Erkenntnis kommen konnten[1]). Der Zusatz *ἐν πνεύματι* wird von Koppe, Kl.

1) Trotz des im Text Gesagten muss offen zugestanden werden, dass der Ausdruck bei unbefangenem Lesen der Stelle befremdet. Der nächste Eindruck ist, dass die *ἀπόστ. καὶ προφ.* durch das Prädikat *ἅγιος* aus der Zahl der übrigen Christen herausgehoben und ihnen eine besondere Heiligkeit beigelegt werden soll. Das aber ist eben etwas, was bei P. sonst nicht vorkommt. Nur dass dies Rätsel durch

unmittelbar mit προφ. verbunden, inzwischen ist es viel wahrscheinlicher, dass derselbe zum Verbum gehört, da von den Aposteln nicht weniger gilt, dass sie in pneumatischem Zustande (Apk 1 10) die Offenbarung empfangen haben, wie von den Propheten. Wie ἀποκαλύπτειν die göttliche Kausalität, so bezeichnet ἐν πν. den menschlichen Zustand beim Empfang der Kunde, und beide Begriffe bilden also den Gegensatz zu γνωρίζειν. Von Chrysost. an hat eine Reihe von Auslegern (auch Mey., Hofm., Wohl., Kähler) das ὡς so aufgefasst[1]), dass es den Gegensatz zwischen dem Einst und Jetzt als einen nur relativen bezeichnen solle: nicht jede Kenntnis von der Universalität des Heilsrates, sondern nur eine so genaue, wie sie jetzt gegeben sei, werde dem AT abgesprochen. Anders habe P. schon um der ATlichen Weissagung willen sich gar nicht ausdrücken können. Dennoch ist die Richtigkeit dieser Erklärung des ὡς fraglich. Der Ausdruck macht sie nicht notwendig, da der Gedanke sehr wohl sein kann: das Mysterium, wie es nun geoffenbart vorliegt, war früher nicht bekannt, indem der Satz mit ὡς nur den Inhalt des Mysteriums näher expliziert; die Sache verlangt nicht die komparative Fassung des ὡς, da einmal trotz aller Weissagungen die Gleichberechtigung der Heiden, welche hier als Inhalt des Mysteriums angeführt wird, im AT nicht vorliegt, und andererseits P. hier so gut wie V. 9 und Kol 1 26 von dem, was das AT enthält, absehen kann; endlich entscheidet grade V. 9 dafür, dass der Gegensatz zwischen AT und NT in diesem Punkt auch hier nicht als ein relativer aufgefasst ist.

3 6] Nachdem so die Grösse des Mysteriums dadurch gekennzeichnet ist, dass es so lange unbekannt geblieben, wird nunmehr V. 6 der Inhalt desselben dargelegt, so dass der Infinitivsatz zwar formell an den Ausdruck ἐν τῷ μυστ. τ. Χρ. V. 4 fin. sich anlehnt, sachlich aber zugleich die Ergänzung zu ἐγνωρ. μοι τὸ μυστ. V. 3 a bildet. Um die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden — darauf bezieht sich das σύν in den drei

---

etwas spätere Abfassung des Briefes nicht gelöst wird: denn es liesse sich wohl hinsichtlich der Apostel begreifen, dass nach ihrem Tode ihre einzigartige Bedeutung dazu führte, ihnen das Prädikat ἅγιος in besonderem Sinne beizulegen, aber nicht, dass die christlichen Propheten ihnen als gleichwertig an die Seite gesetzt werden. So wird es doch dabei bleiben, dass die Stelle zwar Bedenken erregt, aber die paulinische Abfassung des Briefes nicht positiv widerlegt (vgl. Jülicher Einl. 96). Die von Letzterem hingeworfene Vermutung, ἁγίοις könne eine uralte Glosse sein, ist ja nicht unmöglich, aber auch nicht irgendwie zu beweisen.

1) Wie Kl. das ὡς von νοῆσαι abhängig machen will, ist mir unverständlich.

Adjekt. — recht hervorzuheben, werden die Begriffe gehäuft: die Heiden sind Miterben (*συγκληρονόμα*), mit in das *σῶμα Χριστοῦ* einverleibt (*σύσσωμα*) und Mitteilhaber der Verheissung (*συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας*[1]). Der Genetiv *ἐπαγγ.* ist nur mit dem letzten Adj. zu verbinden, da er wohl zu *συγκλ.*, nicht aber ohne grosse Künstelei zu *σύσσωμα* passt (vgl. Kl.). Diese gesamte Beteiligung der Heiden am Gottesreich ist *ἐν Χρ. Ἰ.* vorhanden, d. h. in der Person Christi nach 2 15. 16 prinzipiell gesetzt, und durch das Evangelium vermittelt (*διὰ τοῦ εὐαγγ.*), sofern dieses das in Chr. Gegebene den Heiden zugänglicht macht. Von seiner persönlichen Aufgabe ist 3 7] P. 3 2 ausgegangen; er hat zunächst den sachlichen Inhalt der ihm anvertrauten Botschaft und deren göttlichen Ursprung dargelegt; nun kehrt er zu seiner Person zurück, wie schon daraus hervorgeht, dass der Ausdruck *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ δοθ. μοι* V. 2 in V. 7 wieder aufgenommen wird. Des eben genannten Evangeliums Diener ist er geworden (*ἐγενήθην* ungleich besser bezeugt als *ἐγενόμην*) in Gemässheit des Geschenkes (*κατὰ τὴν δωρεάν*), welches ihm in Gestalt der ihm von Gott gegebenen Gnade geworden ist (*τῆς χάρ. κτλ.* nicht gen. subj., als ob die Gnade ihm geschenkt hätte, sondern gen. obj.: die Gnade ist ihm geschenkt worden); und zwar ist diese Gnade ebenso wie V. 2 nicht die allgemeine Versöhnungsgnade, sondern sein Beruf, welchen er als ein ihm zu teil gewordenes Gnadengut auffasst. Diese Gabe ist so wenig etwas, das in der eignen Natur des P. seine Wurzel hatte, dass er sich vielmehr seine Befähigung zu seinem Beruf nur als eine Wirkung der göttlichen Allmacht denken kann; daher fügt er als nähere Bestimmung zu *δοθείσης* hinzu *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* (ähnlicher Ausdruck wie 1 19)[2]).

---

1) *αὐτοῦ* hinter *ἐπαγγελίας*, welches namentlich von Handschrr. der occidentalischen Klasse geboten wird, ist mit Recht nach ℵABCDP von den neueren Herausgebern fortgelassen.

2) Wiefern Kl. in diesem Ausdruck etwas Unpaulinisches sehen kann, ist mir unerfindlich. Man sehe sich, sagt er, vergebens nach irgend einer Stelle um, in welcher die dem Ap. geschenkte Gnade ausdrücklich auf eine Einwirkung der Allmacht zurückgeführt werde. „Ausdrücklich“ — mag sein; aber wenn er II Kor 3 5 sagt *οὐχ ὅτι ἀφ᾽ ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν, ἀλλ᾽ ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ*, welche Eigenschaft Gottes ist es denn anders, wodurch der in ihm selbst Unfähige fähig gemacht wird, als seine Macht? Und diesen Gesichtspunkt ausdrücklich hervorzuheben, ist er durch den Zusammenhang unserer Stelle veranlasst, welche gleich in den folgenden Worten wiederholt betont, dass in ihm selber der Grund für seine Berufsthätigkeit nicht gelegen habe. Im Grunde ist, was er hier sagt, nur in anderem Ausdruck dasselbe, was II Kor 4 7 gesagt wird, *ἵνα ἡ ὑπερ-*

3 8] Die Konstruktion im Folgenden wird doppelt aufgefasst. Harl., Wc.-H. sehen den ersten Satz von V. 8 ἐμοὶ ... ἐδόϑη ἡ χάρις αὕτη für eine Parenthese an und knüpfen den folgenden Infinitivsatz an den Begriff der χάρις δοϑεῖσά μοι V. 7; die Uebrigen beginnen mit V. 8 einen neuen Satz und machen also den Infinitiv εὐαγγ. von dem unmittelbar voraufgehenden ἡ χάρ. αὕτη abhängig. Der Grund für die erstere Auffassung, es sei unwahrscheinlich, dass der mit 3 1 beginnende anakoluthische Satz hier völlig abgebrochen und ein neuer Satz angefangen sei, der doch nicht den V. 1 angefangenen Gedanken zu Ende bringe, erscheint mir als völlig unstichhaltig. Denn wenn einmal der regelmässige Satzbau unterbrochen war, lässt sich nicht absehen, warum nicht mehrere selbständige Sätze gebildet werden sollten, bevor der Verfasser zu dem ursprünglich beabsichtigten Gedanken zurückkehrt, und Mey. hat Recht, dass der unbefangene Leser kaum anders kann, als den Infinitiv εὐαγγελίσασϑαι an das unmittelbar vorhergegangene Substantiv anknüpfen. Somit erscheint als das Einfachste, vor ἐμοί einen Punkt zu setzen. Die Dankbarkeit bewegt den P., in triumphierend erregter Rede asyndetisch hervorzuheben, welche Gnade darin liege, dass grade ihm ein so hoher Beruf geworden sei: ja wirklich, grade mir ist diese Gnade zu teil geworden, der ich geringer bin als alle anderen Christen. Es ist richtig, dass IKor 15 8 sich P. nur den Geringsten unter den Aposteln nennt, aber dass die hier vorliegende Steigerung darum unpaulinisch sei und die übertreibende Hand eines Späteren verrate (so von Baur bis Kl. die Gegner der Echtheit), ist unbegründet. Denn die intensive Verfolgung der Gemeinde Christi, deren P. sich bewusst war, war etwas, was nach seiner Selbstbeurteilung ihn nicht nur des Apostolats unwürdig machte, sondern ihn tief unter alle anderen Christen stellte, von denen keiner einer so umfassenden und direkten Feindschaft gegen Chr. sich schuldig gemacht hatte. Dieser Gedanke, dass niemand in dem Masse wie er sich schuldig gemacht habe, ist der subjektive Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Universalität des Heils bei P.: war sogar er begnadigt, so konnte es niemand geben, den Gott nicht begnadigen wollte. Somit ist der hier vorliegende Ausdruck dem Gesamtbewusstsein des P. durchaus konform. Die χάρις αὕτη nimmt den vorangehenden Ausdruck τῆς χάρ. τ. ϑ. τ. δοϑ. μοι V. 8 wieder auf, und der folgende Infinitivsatz giebt den Inhalt

---

βολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ Θεοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἡμῶν, oder was er IIKor 12 von dem Rühmen seiner Schwachheit sagt.

dieser Gnade an. Da im Vorigen die Enthüllung des universalen Ratschlusses Gottes dem Apostolat und Prophetentum im ganzen zugesprochen ist, so kann der spezielle Beruf des P. (ἐμοί) hier nur dahin gefasst werden, dass er die Verwirklichung dieses Ratschlusses grade an den Heiden zur Aufgabe hat: daher τοῖς ἔθνεσι betont vorangestellt. Gegenstand seiner Verkündigung ist der unergründliche (ἀνεξιχνίαστος noch Röm 11 33) Reichtum Christi. Sod. hat schwerlich Recht, dass letzterer Ausdruck an sich kaum verständlich sei und es erst durch Kol 1 27 werde; ebenso wenig freilich hilft der Hinweis Wohl.'s darauf, dass πλοῦτος ein von P. mit Vorliebe gebrauchtes Wort sei und II Kor 8 9 von Christus stehe πλούσιος ὤν. Aber der hier gebrauchte Ausdruck erhält ja durch den folgenden Infinitivsatz seine Erklärung: die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ V. 10 ist wesentlich dasselbe,
3 9] was hier das πλοῦτος τ. Χρ. ist. Die äusseren Instanzen würden die Auslassung von πάντας hinter φωτίσαι nicht rechtfertigen, da es wesentlich nur in ℵA fehlt; aber aus inneren Gründen rechtfertigt sich die Streichung desselben, da φωτίζειν ausser Apk 22 5, wo es „leuchten" heisst, sonst überall ein Objekt bei sich hat und es daher sehr nahe lag, auch hier ein solches einzuschieben. Dazu kommt, dass nach dem betont vorangestellten τοῖς ἔθν. P. hier schwerlich über eine Wirksamkeit an allen Menschen reden will, πάντας aber nur auf die Heiden zu beziehen (z. B. Meyer) schlechterdings unveranlasst ist. Ist πάντας unecht, so ist φωτίσαι zu übersetzen „ins Licht zu stellen", „zu belehren". Gegenstand der Belehrung ist, worin der Haushalt des in dem göttlichen Ratschluss gegebenen Geheimnisses bestehe. Wie 1 10. 3 2 ist auch hier unter οἰκονομία die Gesamtheit der Veranstaltungen zu verstehen, welche zusammengenommen den göttlichen Heilsrat zur Verwirklichung bringen, und zwar ist dieser gesamte Haushalt, obschon er in seinem letzten Ziel jetzt zu Tage getreten ist, doch von einem so ungemeinen Reichtum, dass immer der Eindruck bleibt, er übersteige alles Erkennen (ἀνεξιχνίαστον). Wenn der Verfasser unseres Briefes den Kolosserbrief als Vorlage vor sich liegen gehabt hätte, so würde allerdings wahrscheinlich sein, dass ἀπὸ τῶν αἰώνων hier gerade so gemeint wäre wie Kol 1 26 (Sod.), wo wir ἀπό von den Objekten verstanden, denen das Geheimnis verborgen gewesen sei. Diese Deutung ist nun aber hier durch den Zusatz ἐν τῷ θεῷ unwahrscheinlich, und wenn jene Voraussetzung unrichtig ist, wird man hier das Recht haben, ἀπὸ τ. αἰών. anders zu verstehen als dort, näm-

lich als Zeitangabe: seitdem die Aeonen existieren, sachlich
also: seit Ewigkeit. Da ist dieses Geheimnis in dem Gott
beschlossen gewesen, der alle Wesen geschaffen hat. Dieser
Zusatz hat Schwierigkeiten gemacht, sofern man nicht absah,
zu welchem Zweck auf die schöpferische Thätigkeit Gottes
zurückgegangen werde. Und doch liegt die Begründung dieses
Ausdrucks im Folgenden klar vor. Wenn nämlich durch Ver-
mittlung der christlichen Gemeinde auch die himmlische Welt
zur Einsicht in dieses Mysterium kommen soll, in welchem
die unausdenkbare Herrlichkeit Gottes zu ihrer höchsten
Auswirkung kommt, so zeigt sich daran, dass der Gott, der
nicht nur die Menschenwelt, sondern alles, hier speziell auch
die himmlischen Geister, geschaffen hat, damit auch sozusagen
die Verpflichtung übernommen hat, sie an der höchsten Ver-
3 10] herrlichung seines Namens teilnehmen zu lassen. Der
Absichtssatz des 10. Verses wird von Harl. u. A., zuletzt Kl., un-
mittelbar an die vorangehende partizipiale Bestimmung ange-
schlossen. Das empfiehlt sich auf den ersten Blick sehr,
scheitert aber doch an dem Inhalt des Absichtssatzes: denn
die Kundmachung des göttlichen Geheimnisses an die *ἀρχαί*
kann doch unmöglich als Zweck hingestellt werden, zu dem
die gesamte Schöpfung geschehen sei; — ohne diese Dative
würde diese Erklärung annehmbar sein, durch dieselben wird
sie m. E. unmöglich. Und der eigentliche Grund, der sie
hervorgerufen hat, nämlich der Wunsch, dem *τῷ τὰ πάντα
κτίσαντι* mehr Halt zu geben, ist für uns nicht vorhanden, da
wir die Bedeutung dieser Worte im Zusammenhang erkannt
haben. Noch weniger wird das *ἵνα* an die regierenden Infini-
tive *εὐαγγελίσασθαι καὶ φωτίσαι* anzuschliessen sein: denn
es wäre doch wunderlich, wenn P. den schliesslichen Zweck
seiner Predigt an die Heiden auf die himmlische Geisterwelt
bezöge, so dass eigentlich also seine Wirksamkeit auf diese
abgezweckt wäre. Vielmehr ist das *ἵνα* an *ἀποκεκρυμμένου*
anzuschliessen: der Zweck, um deswillen Gott seinen Rat so
lange verborgen gehalten hat, liegt darin, dass die Gemeinde
Christi das Mittel sein sollte (*διὰ τῆς ἐκκλησίας*), seine
Weisheit zu offenbaren; ehe es diese gab, konnte also an eine
Offenbarung seines weisheitsvollen Rates nicht gedacht werden.
Sachlich aber giebt dieser Finalsatz zugleich die Antwort auf
die Frage *τίς ἡ οἰκονομία*. Darin nämlich besteht der Haus-
haltsplan Gottes, dass er an der Gemeinde Christi seine eine
mannigfaltige Fülle in sich schliessende Weisheit (*πολυποί-
κιλος σοφία*) zur Erscheinung bringen und dadurch auch die
höhere Geisterwelt zum Anschauen dieser Weisheit kommen
lassen wollte. Die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* sind hier wie 1 21 nicht

böse Geister[1]), denen etwa zum Gericht die göttliche Weisheit kund werden soll, sondern entweder kann man sie nach Anleitung des Kolosserbriefes auf diejenigen himmlischen Wesen beziehen, welchen die Leitung der irdischen Welt übertragen ist, oder aber ganz allgemein auf die himmlische Geisterwelt. Diese letztere Deutung wird den Vorzug verdienen, weil nicht nur die spezielle Veranlassung, welche im Kolosserbrief vorlag, die Elementargeister zu erwähnen, in unserem Briefe fehlt, sondern auch das dort über dieselben Gesagte, Chr. habe sie am Kreuz besiegt und ausser Wirksamkeit gesetzt, zu den hier vorliegenden Worten nicht passt, wonach sie erst hinterdrein teilnehmende Zuschauer der göttlichen Weisheitswege werden. Unsere Stelle ist also eher mit 1Pt 1 12 zu vergleichen: *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.* Der Zusatz *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, welcher, zum Verbum gezogen, bedeutungslos wäre, ist unmittelbar mit *ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις* zu verbinden, und der Artikel ist nicht wiederholt, weil nicht himmlische *ἀρχαί* von anderen, etwa auf Erden befindlichen, unterschieden werden sollen, sondern der himmlische Wohnsitz einfach als integrierender Bestandteil der Begriffe *ἀρχ. κ. ἐξουσ.* aufgefasst ist. Der Inhalt des gewählten, wie es scheint der gehobenen Rede angehörigen (Eur. Iph. T. 1149; Orph. 5 11; 60 4; Ath. 16 679 D) Ausdrucks *πολυποίκιλος σοφία* hat seinen Kommentar an Röm 11 33: *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.* Gemeint sind die wunderbaren Wege, wie die zerspaltene, ihre eignen Ziele verfolgende, in Sünde verkommene Menschheit zu der *ἐκκλησία* umgeschaffen wird, in welcher sie zu einer inneren mit Gott verbundenen Einheit wird.

3 11] Es ist ein dem P. besonders wichtiger Gesichtspunkt, dass der jetzt kund gewordene Rat Gottes schon von Ewigkeit her bestanden hat: darum hat er V. 9 betont, er sei *ἀπὸ τῶν αἰών.* in Gott beschlossen gewesen; darum kommt er hier V. 11 wieder darauf zurück, dass der Vorsatz Gottes, durch die Gemeinde die Tiefe seiner Weisheit kund werden

1) Was Wohl. für diese Meinung vorbringt, ist nicht beweiskräftig. Ein „die Weisheit Gottes ehrender Zweck" ist auch bei der Beziehung auf nicht böse Geister vorhanden, sofern doch der Einblick in das göttliche Mysterium zu ihrer eigenen Seligkeit beiträgt und erst so der die ganze Schöpfung umspannende Charakter des göttlichen Heilsrates klar wird. Dass aber die guten Engel nicht erst durch die Kirche, sondern unmittelbar Kenntnis von Gottes Heilsrat haben, ist eine Behauptung, die durch keine der von Wohl. angeführten Stellen bewiesen wird.

zu lassen, ein vorzeitlicher gewesen sei (πρόθεσις τῶν αἰώνων[1]), denn das κατὰ τ. πρ. ist naturgemäss an den Begriff γνωρισθῇ anzuknüpfen. Und zwar hat Gott diesen Vorsatz von vornherein gefasst ἐν Χρ. Ἰ. τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Denn auf die Ausführung des Vorsatzes ist ποιεῖν nicht zu beziehen, teils weil dafür P. jedenfalls ein stärkeres Wort gewählt hätte (so richtig Sod. u. Wohl. gegen Kl. u. A.), teils weil P. stets den Heilsrat Gottes in Christo gefasst sein lässt: d. h. in seiner Person ist der ganze Inhalt desselben prinzipiell und implicite schon gegeben; damit er das Haupt sein könne, schafft Gott ihm das σῶμα τῆς ἐκκλησίας; damit er alles in allem sei, wird auch die himmlische Geisterwelt in diesen
3 12] Heilsrat hineingezogen. Der nun folgende Relativsatz ist zwar formell an die unmittelbar vorhergehenden Worte angeschlossen, dem Sinne nach aber die Fortsetzung der in V. 8 begonnenen Beschreibung, worin die Berufsaufgabe des P. bestehe. Er hat den Heiden das Evangelium zu predigen und ihnen den Wert desselben dadurch zum Bewusstsein zu bringen, dass er ihnen dasselbe nach seinem ewigen Grunde in Gott und seiner Bedeutung für die gesamte Schöpfung darlegt. Mit dem allen aber ist der eigentliche und nächste Gehalt seiner Predigt noch nicht angegeben. Das Zentrum derselben liegt in der Herstellung der Gemeinschaft mit Gott. Daher beschliesst er seine Erörterung mit dem Hinweis hierauf, wobei nur durch den relativen Anschluss an die letzten Worte die eigentliche Bedeutung dieses Gedankens für die gesamte Darlegung verschleiert ist. Was wir in Christo zunächst haben, ist Vertrauen (ἐν πεποιθήσει), welches sich aber nicht sowohl auf seine Person als vielmehr auf Gott nach dem Zusammenhang richtet. Denn das ist der Bann des bösen Gewissens, dass es das Vertrauen zu Gott aufhebt und vor demselben fliehen lässt. Erst in Christo ist ein Vertrauen wieder ermöglicht, und in demselben ist nun παρρησία — gewöhnlich bei P. im Verhältnis von Mensch zu Mensch, anders Kol 2 15 — gegeben, welches Wort seine ursprüngliche Bedeutung „Freimündigkeit“ zu der allgemeineren „Freimütigkeit“ erweitert hat, und damit zugleich als die objektive Ergänzung dieses subjektiven Zustandes προσαγώγη, Zugang (vgl. zu 2 18). Wie aber diese Stellung zu Gott objektiv in Christo gegeben

1) Dass dieser Ausdruck den Vorsatz bedeutet, welcher die verschiedenen Aeonen umfasse, — gen. obj. —, so dass jedem Aeon eine besondere Aufgabe zugewiesen sei (so schon Chrys.), ist ein dem Zusammenhang unserer Stelle ganz fern liegender Gedanke. Vielmehr ist der Genetiv qualitativ und bezeichnet sachlich dasselbe wie πρὸ καταβολῆς κόσμου.

ist, so ist sie subjektiv vermittelt durch den Glauben an ihn, welcher sich bewusst ist, in ihm die tragkräftige Basis für dieses neue Verhältnis zu Gott zu haben: daher ist diese Bestimmung ans Ende gestellt, wie das ἐν ᾧ an den Anfang, so dass die dazwischen liegenden Bestimmungen von diesen beiden begründenden Momenten gewissermassen eingefasst sind.

3 13] Wie der Zusammenhang des 13. V. mit dem Vorigen zu fassen ist, gestaltet sich verschieden je nach der Deutung dieses Verses selbst, welche von Alters her streitig ist. Die Einen (unter den KV. z. B. Chrys., Oekum., Theophyl., unter den Neueren Mey., Bleek, Kl., Beck, Sod.) lassen den P. die Leser bitten, durch seine Trübsale nicht mutlos zu werden; die Anderen (so schon Syr., Theodoret., Bngl., Harl., Hofm., Stier, Wohlb.) lassen den P. Gott bitten, dass er, P. selbst, nicht mutlos werde. Die Entscheidung ist nicht leicht. Der Zusammenhang mit dem Vorigen gewährt keine sichere Entscheidung. Denn die im Vorigen beschriebene Aufgabe des P. an den Heiden kann einerseits sehr wohl als Grund gedacht sein, weshalb er in den um der Heiden willen ihm auferlegten Leiden nicht mutlos werden darf, andrerseits aber auch als Grund, weshalb sie sich durch seine Leiden nicht mutlos machen lassen sollen. Die Worte αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν[1]) ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν legen die Beziehung des ἐγκακεῖν auf P. selbst näher. Denn wenn man gesagt hat, falls eine Bitte des P. an Gott gemeint wäre, würde τὸν θεόν hinzugesetzt sein, so lässt sich dagegen mit demselben Recht erwidern, dass, wenn eine Bitte an die Leser gemeint wäre, ὑμᾶς nicht fehlen würde; im Gegenteil: da der blosse Infinitiv steht, ist das Wahrscheinlichste, dass das Subjekt dasselbe ist wie in dem Hauptverbum. Dazu kommt, dass die Präpos. ἐν sich besser erklärt, wenn von der Standhaftigkeit des P. selbst die Rede ist, welche in seinen Trübsalen zu bewähren ist, während, wenn gemeint wäre, die Leser sollten sich durch seine Trübsale nicht entmutigen lassen, man eine andere Präpos. (etwa ἐπί oder διά) erwarten würde. Umgekehrt würde der Relativsatz ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν für die Beziehung des ἐγκακεῖν auf die Leser sprechen, wenn ἥτις begründenden Sinn hätte. Denn dass die Leiden des P. ein Ruhmestitel für die Leser sind, passt viel besser in eine Ermunterung an diese, als dass es den

---

1) Eine Uebersicht, wie an den sechs Stellen, wo das Verbum im NT vorkommt, sich die Handschrr. in die Lesarten ἐγκακεῖν, ἐνκακεῖν, ἐκκακεῖν teilen, bei Tisch.^{8} 3. 78.

Grund für P. bilden sollte nicht feige zu werden: dazu gab es für ihn wahrlich stärkere Antriebe, als dass sich die Heidenchristen seiner rühmen könnten. Aber diese kausale Fassung von ἥτις ist nicht notwendig: das Pronomen steht auch da, wo eine charakteristische Qualität des Nomens hervorgehoben werden soll; so hier: „meine Leiden für euch, die als solche für euch einen Ruhmestitel bilden“ [1]). Demnach spricht nichts gegen, manches für die Beziehung des ἐγκακεῖν auf P. selbst. Weil ihm das Werk der Heidenmission speziell übertragen ist (V. 8 ff.), darum (διό) bittet er Gott, dass er in den auf dem Wege seines Berufes den Heiden zu gut (ὑπὲρ ὑμῶν) über ihn gekommenen Trübsalen nicht feige und mutlos werden möge. Um aber die Leser zu erinnern, wie sie ihrerseits sich zu ihm, dem Gefangenen, zu stellen haben, setzt er hinzu, dass, weil diese Trübsale ihn um ihretwillen treffen, sie eine Ehre für die Leser sind: denn wer für mich grosse Opfer bringt, erweist mir dadurch eine Ehre. Mit dieser Fassung ist nun auch entschieden, dass das von δόξα formell attrahierte ἥτις sachlich nicht auf τὸ μὴ ἐγκακεῖν geht (so z. B. Theod., Harl., Hofm., Wohlb.), sondern einfach auf den unmittelbar vorausgehenden Ausdruck θλίψεις ὑπὲρ ὑμῶν: diese Trübsale sind, eben weil sie zu Gunsten des Heidenevangeliums den Ap. treffen, für die Heidenchristen eine Ehre, zeigen, wie hoch ihre Sache dem P. steht [2]). Nicht eine Begründung für das μὴ ἐγκακεῖν ist also der Relativsatz, sondern eine von dem Ausdruck θλίψ. ὑπὲρ ὑμῶν herbeigeführte, diesen erklärende Nebenbemerkung [3]).

---

1) Kühner 2. 2². § 554, Anm. 1. S. 906 sagt, nachdem er die ursprüngliche allgemeine Bedeutung von ὅστις = quisquis dargelegt: „aber schon bei Homer finden wir einen Uebergang des Gebrauchs von ὅστις zu dem von einem bestimmten Gegenstande; es scheint sich alsdann dadurch von ὅς zu unterscheiden, dass es eine innigere Beziehung der näheren Bestimmung zu seinem Gegenstande ausdrückt“. Das passt an unserer Stelle. Im übrigen würde der Satz Kühners a. a. O. zu beherzigen sein: „die spätere Gräcität, die . . . stärkere Formen den schwächeren gern vorzog, gebraucht ὅς und ὅστις ohne Unterschied“.

2) Völlig wider den Sprachgebrauch des NT ist die Beziehung von δόξα auf die sittliche Vervollkommnung der Leser (Stier); auch wäre sachlich nicht abzusehen, wiefern die Gefangenschaft des P. darauf so entscheidend hätte einwirken können.

3) Irreführend ist Sodens Bemerkung, P. spreche sich Phl 2 17 bescheidener über seine Gefangenschaft aus. Einmal sind beide Stellen gar nicht zu vergleichen: dort spricht P. aus, dass er gern selbst den Tod für seine Gemeinde erleide, redet also von seiner Liebe zu ihnen, nicht von dem Wert seiner Leiden für sie; hier dagegen kommt der letztere Gesichtspunkt in Betracht. Andererseits kann von Bescheiden-

3 14.15] Aus dem Gesagten erhellt, dass V. 13 den Abschluss des von V. 1 an über die Person und den Beruf des P. Gesagten bildet, das *αἰτοῦμαι* aber durchaus nicht diejenige Bitte bringt, welche P. bei den ersten Worten von V. 1 im Sinne hatte[1]). Wohl aber ist er mit der Erwähnung der *θλίψεις ὑπὲρ ὑμῶν* wieder zurückgekehrt zu dem Ausdruck *ὁ δέσμ. τ. Χρ. Ἰ. ὑπὲρ ὑμ. τ. ἐθν.* V. 1, welcher den Ausgangspunkt für das dazwischen Stehende bildete, und nimmt nun mit *τούτου χάριν* V. 14 den abgebrochenen Faden wieder auf, indem er den Inhalt der Fürbitte bringt, welche er schon V. 1 im Sinn hat. Formell freilich wird das *τούτου χάρ.* hier nicht in dem Sinne Wiederaufnahme des gleichen Ausdrucks in V. 1 sein, dass es sich wie dort auf das in Kap. 2 Gesagte zurückbezieht, sondern auf den Inhalt von 3 2—13 gehn; sachlich aber liegt beides nicht weit von einander. Beidemal hat es sich um die Teilnahme der Heiden am Gottesreich als den Ausgangspunkt für die Fürbitte des P. gehandelt, nur dass 3 2 ff. die besondere Verpflichtung des P. gerade nach dieser Seite betont ist. Infolge dieser seiner Aufgabe, an ihrem Heil zu arbeiten (*τούτου χάρ.*), beugt er seine Kniee vor dem Vater, welcher Ausdruck nicht nur die besondere Inbrunst des Gebetes (*τὴν κατανενυγμένην δέησιν*, Chrys.) bezeichnet, sondern der gehobenen Rede der ATlichen Prophetie entnommen ist (Jes 45 23. III Reg 19 18. Phl 2 10) und der stilistischen Höhenlage dieser ganzen Kapitel entspricht, wie denn formell und inhaltlich die folgenden Verse den Höhepunkt dieses Briefes bilden. Auch darin nehmen sie neben dem hohenpriesterlichen Gebet eine einzigartige Stellung im NT ein, dass in beiden Fällen der unmittelbare Eindruck überwältigender Schönheit und Tiefe der Gedanken vorhanden ist, während die Auslegung ausser Stande ist, das Empfun-

heit und Unbescheidenheit darum nicht die Rede sein, weil P. nach dem im Text Gesagten (auch von Soden Anerkannten) nicht in seinem *μὴ ἐγκακεῖν*, sondern in den θλίψεις an sich die *δόξα* der Leser sieht. Dieselben hat er doch sich nicht selbst aufgeladen, sondern sie sind von Gott über ihn verhängt, um darin für das Heidenevangelium zu wirken. Also nicht sein, sondern Gottes Thun ist es, dessen sie sich zu rühmen haben.

1) Diejenigen Ausleger, welche V. 13 als eine Bitte des P. um seine eigene Standhaftigkeit fassen, bestimmen den Gedankenfortschritt von V. 13 zu V. 14 ff. nicht selten dahin, dass zuerst P. V. 13 für sich, sodann V. 14 ff. für die Gemeinden bitte. In diesem Falle würde aber die Korrelation zwischen V. 13 u. 14 durch jede andere Konjunktion eher als durch *τούτου χάρ.* ausgedrückt sein. Nach dem oben Erörterten gehört V. 13 zum Vorigen und bildet dessen Abschluss, indem P. zu dem Anfang des Abschnitts wieder zurückkehrt.

dene in gedankenmässiger Weise ganz zu entwickeln. Gleich der Inhalt des ersten Relativsatzes[1]) macht Schwierigkeiten. Anerkannt ist, dass πατριά nicht die Vaterschaft im Sinne von πατρότης bedeuten kann, obgleich schon Syr., Vulg., Theodor. es so fassen, sondern nur die Geschlechtsgemeinde im Sinne der von einem Vater abstammenden (מִשְׁפָּחָה und בֵּית־אָב) bezeichnen kann. Ueberall, wo eine solche πατριά im Himmel oder auf Erden vorhanden sei, sagt P., leite sie ihren Namen (eben πατριά) von Gott als dem πατήρ κ. ἐξ. her. Der Streit der Ausleger dreht sich wesentlich um zwei Punkte: einmal, ob unter der Vaterstellung Gottes zu den verschiedenen πατριαί hier seine Stellung als Schöpfer zu verstehen sei, so dass er als „Allvater" in Betracht gezogen werde, oder ob die πατριαί sich nur auf die Angehörigen des Reiches Gottes beziehen; zweitens, wiefern der Name πατρ. überhaupt auf Himmelswesen angewendet werden kann. In ersterer Beziehung spricht gegen die Deutung von Gott als Allvater nicht nur, dass sonst bei P. der Vatername Gottes nur auf die Reichsgenossen angewendet wird, sondern auch, dass in unserem Zusammenhang, welcher eine Fürbitte speziell für Christen enthält, die Erinnerung, dass Gott zu allen Geschöpfen väterliche Stellung einnehme, wenig passen will. Man darf sich auch nicht dafür auf den Ausdruck τῷ τὰ πάντα κτίσαντι V. 9 berufen, denn dort handelt es sich um die Bedeutung des Erlösungsratschlusses auch für die aussermenschliche Welt, welche gleich bei der Schöpfung in Aussicht genommen ist, abgesehen davon, dass das Wort πατήρ dort nicht vorkommt. Daher haben die meisten neueren Ausleger die hier genannten πᾶσαι πατριαί nur auf diejenigen Gemeinschaften beziehen wollen, welche in Wesensverbindung mit Gott stehen, die obere und untere „Familie" Gottes. Aber es ist willkürlich, den Ausdruck πᾶσα πατριά, welcher noch durch den Zusatz ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς als ganz allgemein gedacht gekennzeichnet wird, in dieser Weise zu beschränken. Es hilft auch nichts, mit Mey. u. A. sich darauf zu berufen, dass hier von dem Standpunkt der Vollendung aus die ganze Menschheit als eine Gottesfamilie angesehen werde, denn das präsentische πᾶσα πατρ. ὀνομάζεται legt den Gedanken an das, was einst sein soll, möglichst fern.

---

1) Der durch Syr. und namentlich occidentalische Handschrr. vertretene Zusatz τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ist sicher nicht ursprünglich: weder wäre seine Auslassung begreiflich, noch würde er in den Zusammenhang passen, welcher nicht von Gott als Vater Jesu Christi, sondern als Vater in viel allgemeinerem Sinne redet.

Offenbar will P. gerade betonen, dass, wo immer eine πατριά vorhanden sei, dieser Begriff jedesmal auf den πατήρ κ. ἐξ. zurückweise. So stellen sich sowohl der Deutung von der Allvaterschaft Gottes vermöge seiner schöpferischen Thätigkeit, als auch der Beziehung speziell auf die Reichsgenossen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Dieselben lösen sich nur durch die Erkenntnis, dass einerseits von der Vaterschaft Gottes hier in keinem anderen Sinne die Rede ist, wie sonst bei P., also „bei ἐξ οὗ ein höheres πατρόθεν als das der blossen Schöpfung" gemeint ist (Mey.), dass aber andererseits diese Vaterschaft Gottes nicht als bei jeder bestehenden πατριά vorhanden, sondern nur als der Typus, das Urbild gedacht ist, welches jeder πατριά zu Grunde liege. Es giebt kaum eine Stelle, welche den zu Kol 1 3 dargelegten NTlichen Begriff der Vaterstellung Gottes so evident macht, wie diese. Die Vaterschaft schliesst für P. immer die Teilnahme der Kinder an dem Wesen des Vaters ein. Nur demjenigen ist Gott Vater, der an dem überweltlichen Inhalt seiner Person teil hat. Nun aber ist an unserer Stelle nicht etwa der Gedanke, dass, wo in der kreatürlichen Welt jemand Vaterstellung einnehme, diese ihr Urbild an der Vaterstellung Gottes habe, — das wäre der Fall, wenn πατρότης statt πατριά stände, — sondern es ist davon die Rede, dass, wo in der kreatürlichen Welt eine Gemeinschaft solcher vorhanden sei, die durch gemeinsame Abstammung verbunden seien und daher den Namen einer πατρ. tragen, dieser Begriff einer πατριά als eines mit ihrem Urheber durch Wesensgemeinschaft verbundenen Kreises nur ein Abbild des Verhältnisses sei, welches zwischen Gott und seinen Kindern stattfinde. Letzteres ist[1]) also der Typus, das Urbild, welches in der geschöpflichen Welt überall da irgendwie eine Nachbildung erfährt, wo von einer πατρ. die Rede ist. Denn die πατριά ist ja nicht eine Summe von Vätern, sondern eine Summe von Abkömmlingen eines Vaters, und Luther hat daher dem Sinne nach ganz richtig übersetzt „alles, was Kinder heisst im Himmel und auf Erden". Sofern diese Kinder mit dem Worte πατρ. bezeichnet werden, wird damit ausgedrückt, dass sie eine analoge Stellung zu ihrem πατήρ einnehmen, wie Gott zu denjenigen, deren Vater er im NTlichen Sinne

1) Diese Erklärung ist also wesentlich verschieden von der Hofm.'s, welcher allerdings πᾶσα πατρ. auch ganz allgemein auffasst, aber meint, ἐξ οὗ π. π. ὀνομ. beziehe sich darauf, dass Gott jeder πατρ. „ihren eignen Namen" gegeben habe, wobei weder die Präpos. ἐκ noch der Begriff ὀνομ. zu seinem Recht kommt.

ist. Ungenau wird die Uebersetzung Luthers nur durch die Anfangsworte „welcher der rechte Vater ist u. s. w.“, denn nicht davon ist die Rede, dass Gott zu allen, die auf Erden Kinder heissen, Vaterstellung einnimmt, sondern davon, dass die irdische Kindesstellung nur ein Schattenbild dessen ist, was in der Vaterstellung Gottes für seine rechten Kinder gegeben ist. Während für gewöhnlich wir es als einen bildlichen Ausdruck betrachten, wenn die Ausdrücke Vater und Kind auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen angewendet werden, fasst P. es hier gerade umgekehrt: das religiöse Verhältnis ist das Urbild, der Punkt, wo die Begriffe Vater und Kind ihre eigentliche Anwendung finden; die irdischen Verhältnisse sind nur Abschattung davon. Es liegt das auf derselben Linie, wie die johanneische Anschauung, wonach Chr. *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* Joh 1 9, *ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός* Joh 6 32 ist. Es wird da nicht als eine bildliche Rede gefühlt, wenn Chr. Licht oder Brot genannt wird, sondern in ihm haben diese Begriffe ihre eigentliche Wahrheit: was wir auf Erden so nennen, ist uneigentlicher Ausdruck. Ganz analog hier. Dasjenige Verhältnis, in welchem Gott zu seinen speziellen Kindern steht, ist die höchste und volle Auswirkung der Begriffe Vater und Kind; wo auf Erden ein Kreis von Kindern sich von einem Vater herleitet (*πατριά*), ist das nur ein schwaches Nachbild jener überweltlichen Gemeinschaft des Wesens. Demnach ist *πᾶσα πατρ.* in seiner vollen Allgemeinheit zu belassen: weder jüdische noch heidnische Verhältnisse, weder grössere noch kleinere Geschlechtsgemeinden hat P. im Auge, sondern schlechtweg alles, wobei der Begriff *πατριά* eine Anwendung findet oder finden kann. Gerade so gefasst, erhellt nun die Bedeutung des Relativsatzes in dem Zusammenhang. Vor dem, der *ὁ πατήρ* ist, beugt P. seine Kniee, und um zum Bewusstsein zu bringen, was in diesem Worte liege, setzt er hinzu, die Vaterstellung Gottes sei das Prototyp für alle Verhältnisse, in denen es sich um den Vaterbegriff handle; eine *πατρ.* werde nur dadurch konstituiert, dass in ihr etwas von dem Verhältnis Gottes zu seinen Kindern sich abspiegele. Ist Gott in einem so umfassenden Sinne Vater, so ist damit gewährleistet, dass ein an ihn gerichtetes Gebet gnädige Aufnahme findet.

Die gegebene Erklärung hat zugleich den Vorteil, dass dadurch klar wird, wiefern von einer *πατρ. ἐν οὐρανοῖς* die Rede sein kann. Dass P. überhaupt nur zwei *πατριαί* unterscheiden wolle, eine himmlische und eine irdische (Hofm.), scheitert nicht nur an dem allgemeinen *πᾶσα*, sondern fällt,

wenn die gegebene Erklärung richtig ist, von vorn herein dahin. Nun hat man aber eine Schwierigkeit darin gefunden, dass auch auf die Himmelsbewohner der Begriff *πατριαί* angewandt werde: da jede *πατρ.* auf Erden einen besonderen Stammvater habe, so müsse das auch von den himmlischen *πατριαί* gelten, also sei hier von geschlechtlichen Verhältnissen unter den Engeln die Rede. Das leitet Holtzm. 301 aus gnostischen Einflüssen, Everling 105 und Sod. aus jüdischer Ueberlieferung ab. Hieron. denkt unter Billigung von Stier an solche Engel, welche eine vatergleiche Auktoritätsstellung besässen, was denn freilich aus dem Zusammenhang völlig hinausfällt. Nichts von dem allen ist nötig anzunehmen. Es genügt vollkommen die Erinnerung an die ATliche Bezeichnung der Engel als בְּנֵי הָאֱלֹהִים. Mag der Verfasser nun alle Engel als eine grosse *πατρ.* gedacht oder sie in verschiedene *πατριαί* geteilt haben, jedenfalls passt auf sie der Satz, dass jede *πατρ.* durch ihren Namen schon zurückweise auf den Urtypus des Vaterverhältnisses, Gott selber. Bei den Engeln wie bei den Christen verwirklicht sich dieser Urtypus freilich in höherem Grade als bei den bloss profanen, irdischen *πατριαί*; dieses ändert aber nichts an der Thatsache, dass, wo immer eine *πατρ.* sich findet, dieser Begriff seine Norm hat an der Eigenschaft Gottes als *πατήρ*.

3 16—18a] Was P. von Gott als dem Vater erbittet, soll dieser in Gemässheit des Reichtums seiner Herrlichkeit verleihen (*κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ*), wie er 1 17 bei Beginn seiner Fürbitte Gott als den *πατὴρ τῆς δόξης* angerufen hatte. Denn die unausdenkliche Fülle, welche in Gott beschlossen ist, tritt, indem er des Paulus Bitte erhört, in die Erscheinung und macht so den Eindruck staunenswerter Herrlichkeit (*δόξα*). Zunächst ist die Frage zu entscheiden, ob wir im Folgenden nur eine einzige Bitte haben, nämlich *δυνάμ. κρατ.*, welche dann durch die folgenden Sätze nur näher bestimmt wird, oder ob mehrere koordinierte Bitten vorhanden sind. Das ist davon abhängig, wie einerseits die Worte *κατοικῆσαι τὸν Χριστόν κτλ.*, andererseits die Worte *ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι κτλ.* konstruiert werden. Wenn man in ersterer Beziehung die Worte *κατοικ. κτλ.* als erläuternde Apposition zum Vorigen fasst (so z. B. Kähler u. Wohl.), oder den Infinitiv als Zweckangabe ansieht (so nach de W. u. Bl. Oltr., Sod. u. Kl.), so ist in beiden Fällen *κραταιωθῆναι* die einzige Bitte, welche P. auf dem Herzen hat. Aber die letztgenannte Fassung erscheint mir sprachlich bedenklich: alle beigebrachten Parallelen (Act 5 31. I Kor. 10 7. II Kor. 11 2. Apk 16 9; Akt 15 10. Röm 1 28. II Kor. 10 16. Kol 1 20.22. 4 6) sind un-

gleichartig, weil in keiner dieser Stellen es sich um einen acc. c. inf., sondern immer nur um einen blossen Inf. handelt (die etwa dabei stehenden Akkusative sind immer Obj., nie Subj.). Dass ein acc. c. inf. zur Zweckangabe dienen soll, erscheint mir unmöglich. Aber auch der Grund, welcher hauptsächlich für die Unterordnung des κατοικ. unter das κραταιωθῆναι sprechen soll, dass nämlich, wenn es sich um eine zweite, parallele Bitte handeln sollte, man ein καί vor κατοικ. erwarten müsste, ist irrig. Er wäre nur stichhaltig, wenn es sich um zwei Bitten handelte. Das ist aber nicht der Fall, sondern der Sache nach bilden die Worte ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι eine dritte Bitte. Alle Versuche, die beiden Partizipia als eine untergeordnete Bestimmung aufzufassen, sind nämlich misslungen. Zunächst verbietet es sich, ἐν ἀγάπῃ von den Partizipien loszulösen und zu dem voraufgehenden Inf.-Satz zu ziehen (so W.-H.). Denn einmal erfordern die Begriffe gewurzelt und gegründet sein irgend einen Zusatz, welcher angiebt, worin die Betreffenden gewurzelt und gegründet sind, andererseits ist der Begriff des Wohnens Chr. in den Herzen ein viel zu allgemeiner, als dass es nahe läge, ihn nur auf Uebung der brüderlichen Liebe zu beschränken. Gehört aber ἐν ἀγ. zu den folgenden Partizipien, so ist es unmöglich, diese als nähere Bestimmung zu dem ersten Inf. κραταιωθ. zu ziehen, denn die Kraftzunahme am inneren Menschen ist gleichfalls ein so allgemeiner Begriff, dass nicht abzusehen ist, warum er nur auf die Gründung in der Liebe beschränkt sein sollte. Ebensowenig will aber angemessen erscheinen, die Partizipia dem zweiten Inf.-Satz κατοικ. τὸν Χρ. zu subjungieren. Sollte der Gedanke sein, Chr. möge kraft des Glaubens in ihnen wohnen, welche in der Liebe gewurzelt sind, so würde das die paulin. Anschauung auf den Kopf stellen, welche die Liebe nicht als Voraussetzung, sondern als Konsequenz des Glaubens ansieht. Man müsste also mit Kl. seine Zuflucht zu einer constr. praegn. nehmen und die Part. auflösen ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένους, was freilich nicht unmöglich wäre, aber doch so hart ist, dass man diesen Weg erst betreten dürfte, wenn eine einfachere Auffassung nicht zu finden wäre. Daher haben seit Oekum. viele Ausll. (z. B. Bngl., Lachm., Winer, Mey., Hofm., Kähler) eine Trajektion angenommen und die Worte ἐν ἀγ. ἐρριζ. κτλ. in den Finalsatz mit ἵνα hineingezogen. Aber auch diese Fassung ist unmöglich. Eine solche Trajektion kann doch nur dann eintreten, wenn die dem ἵνα vorausgeschickten Worte einen besonderen Nachdruck haben (Gal 2 9. II Kor 2 4. Röm 11 31. Akt 19 4. Joh 13 29). Das ist

aber hier in keiner Weise der Fall. Das Gewurzeltsein in der Liebe steht zu dem Inhalt des folgenden Absichtssatzes offenbar in gar keinem speziellen Verhältnis. Klarheit kommt erst in den Gedankengang, wenn man mit Luther erkennt, dass die beiden Part. eine dritte, den beiden vorangehenden Infinitivsätzen sachlich koordinierte Bitte enthalten. Die aus der Konstruktion fallenden Nominative erklären sich bei dieser Fassung nicht schwerer, als bei irgend einer anderen, im Gegenteil einfacher. Wie leicht P. bei längeren Aufzählungen die Konstruktion wechselt, dafür braucht man nur an Röm 12 9 ff. zu erinnern. Schon die zweite Bitte, *κατοικ. τ. Χρ.*, bietet ja einen gewissen Wechsel in der Konstruktion dar, sofern es an sich nicht nahe liegt, von *δῷ ὑμῖν* einen acc. c. inf. abhängen zu lassen. Nun giebt P. die angefangene Konstr. ganz auf: die Leser stellen sich ihm so vor Augen, wie er sie wünscht, als in der Liebe gewurzelt: daher der elliptische, nur andeutende Nominativ. Wenn man einerseits vor *κατοικεῖν*, andererseits vor *ἐν ἀγ.* einen Gedankenstrich setzt, so ist die Form, in der P. gedacht hat, ganz klar.

Mit dem allen ist aber nur die Möglichkeit dieser Auffassung gerechtfertigt. Der positive Beweis ihrer Richtigkeit liegt darin, dass der Gedankengang auf diese Weise so geschlossen und durchsichtig wird, wie bei keiner anderen Fassung. Es handelt sich zunächst um ein kräftiges Erstarken der Leser in Bezug auf den inneren Menschen, denn *δυνάμει* will nicht als dat. instrum. aufgefasst sein (so z. B. Mey., Kl., Sod.) sondern wie *κραταιοῦσθαι πνεύματι* Lk 1 80 die Sphäre angiebt, auf welche die Kraftzunahme sich bezieht, so handelt es sich auch hier um ein Erstarken an Kraft (vgl. Röm 4 20. Phl 2 7 und Winer[7] 31. 6. 202.). Diese Kraftzunahme aber findet nicht in Bezug auf die *σάρξ* statt, sondern auf den *ἔσω ἄνθρωπος* (Röm 7 22. II Kor 4 16). Dieser ist nicht identisch mit dem *καινὸς ἄνθρωπος*, da auch der natürliche Mensch schon einen *ἔσω ἄνθρ.* besitzt. Dieser, identisch mit dem *νοῦς*, ist der Punkt in dem Menschen, auf welchen das *πνεῦμα* wirken und mit dem es sich verbinden kann, damit auf diese Weise der Mensch zu einem *καινὸς ἄνθρ.* werde. Bei dem natürlichen Menschen ist dieser *ἔσω ἄνθρ.* zur Ohnmacht verurteilt[1]) (Röm 7 15 ff.); er bedarf fortwährender Stärkung, welche ihm durch den Geist Gottes (*διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*) zugeführt wird. Diese erste Bitte des P. ist also s. z. s. formell psychologischer Natur: der *ἔσω*

1) Ueber den *ἔσω ἄνθρ.* und den *νοῦς* vgl. die zutreffenden Bemerkungen von B. Weiss NTliche Theologie[6] § 68 d. 254 f.

ἄνθρ., welcher bei dem Nichtchristen schlechthin gebunden, aber auch bei dem Christen noch relativ schwach ist, soll durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in dem Masse an Kraft wachsen, dass er sich siegreich bethätigen kann. Diese Bethätigung desselben hat nun aber eine doppelte Richtung zu nehmen, einmal die rein religiöse, welche in der Gemeinschaft mit Chr. besteht, andererseits die ethische, welche das Verhältnis zu den Brüdern betrifft. Das ist der Inhalt der beiden folgenden Bitten des Ap. In ersterer Hinsicht wünscht er den Lesern, dass Chr. mittels des Glaubens in ihren Herzen wohne. Man hat Gewicht darauf gelegt, dass dieser Ausdruck sonst bei P. nicht vorkomme; das gilt aber auch hier nur von dem Ausdruck: der Gedanke ist genau derselbe, wie Gal 2 20 *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.* Offenbar ist dazwischen, dass Chr. in mir l e b t, und dass er in mir w o h n t, überhaupt kein Unterschied. Auf der anderen Seite ist es nicht genau, wenn man den hier vorliegenden Gedanken mit dem johanneischen indentifiziert, wonach Chr. zu den Seinen kommt und Wohnung in ihnen macht (Joh 14 23). Der Ausdruck zwar ist beiderseits durchaus analog, die Vorstellung aber entspricht das eine Mal genau der Eigenart des paulinischen, das andere Mal der des johanneischen Denkens. Es ist sehr charakteristisch, dass bei Joh. die L i e b e zu Chr. (14 21), welche sich in dem Gehorsam gegen seine Gebote bethätigt, die V o r a u s s e t z u n g, bei P. der G l a u b e das M i t t e l für das *κατοικεῖν* Christi *ἐν ταῖς καρδίαις* ist. Bei P. ist der Glaube die Form, in welcher Chr. in mir wohnt: nicht mein eigenes Ich bildet nunmehr mit seinen Interessen und Wünschen den Stoff meines Lebens und meiner Lebensbethätigung (*ζῶ οὐκέτι ἐγώ* Gal 2 20), sondern Christi Interessen, Christi Denken und Wollen ist für den, der an ihn glaubt, an die Stelle der eigenen Interessen, des eigenen Denkens und Wollens getreten. Seine Art ist kraft des Glaubens meine Art geworden: *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χρ.* und *ζῶ ἐν πίστει Χριστοῦ* ist für P. gleichbedeutend. Bei Joh. ist die Vorstellung eine viel realistischere: der Mittelbegriff der *πίστις* fehlt; nicht in Gestalt des Glaubens, sondern wesenhaft tritt Chr. in mein Leben ein. Der Unterschied dieser beiden Vorstellungsformen ist schliesslich genau derselbe, wie der Unterschied in dem Begriff der Kindschaft bei beiden Aposteln. Dies will beachtet werden, um sich klar zu machen, dass trotz der scheinbaren Kongruenz unserer Stelle mit johanneischer Anschauung dieselbe in der ganzen Art des Denkens durchaus den paulin. Typus an sich hat. Der dritte Wunsch des P. geht darauf, dass die Leser in

Liebe gewurzelt und gegründet dastehen mögen (so das Part. Perf.). Ἐν ἀγ. auf die Liebe Gottes oder Christi zu beziehen (so z. B. Bngl., Wohl.), ist nicht allein fernliegend, weil man ἐν τῇ ἀγ. αὐτοῦ erwarten würde, sondern stimmt auch nicht zu dem hier vorliegenden Gedankengang, wonach der πίστις im vorigen Satze, welche das Verhältnis zu Gott und Chr. begründet, hier die ἀγάπῃ zur Seite tritt, welche das Verhältnis zu den Brüdern ins Auge fasst. Das ἐν ἀγ. wird weder das Mittel angeben sollen, vermöge dessen der Christenstand der Leser zu einem tief gewurzelten und fest gegründeten werden soll (Sod.), noch auch den Boden, auf dem, bezw. in dem sie gewurzelt und gegründet sind, sondern den Punkt, in welchem dieses Eingewurzelt- und Gegründetsein stattfindet. Dass Kol 2 7 von einem Gewurzeltsein in Christo die Rede ist, kann für den Sinn unserer Stelle um so weniger entscheidend sein, da dort ἐν αὐτῷ ausdrücklich beigesetzt ist, während hier der Beisatz ἐν ἀγ. die Ergänzung eines solchen ἐν αὐτῷ möglichst fernliegend erscheinen lässt. Die beiden nebeneinander gestellten Bilder eines Baumes und eines Hauses sollen die Festigkeit doppelt hervorheben, welche sie im Punkte der Liebe erlangt haben sollen: sie sind in dieser Beziehung so fest gewurzelt und so tief gegründet, dass es ihnen unmöglich ist, die Liebe nicht zu üben. Dieselbe ist als eine mit ihrem ganzen Wesen fest verbundene gedacht[1]).

3 18b. 19] Die drei Wünsche, welche P. ausgesprochen hat, sind zusammengenommen auf die allseitige Bewährung ihres Christenstandes gerichtet. Die kraftvolle Bethätigung des inneren Menschen wird, da nach Röm 7 22 und II Kor 4 16 P. diesen immer als Gegensatz zu der σάρξ denkt, sich auf den siegreichen Kampf wider die Sünde, beziehentlich die Durchheiligung ihres Ich vermöge des Gottesgeistes, beziehen. Daneben stellt sich einerseits die in Form des Glaubens sich vollziehende Einwohnung Chr., andererseits die Festigkeit des brüderlichen Verhältnisses. Alle diese Stücke lassen sich nun freilich jedem Christen unter allen Umständen anwünschen; es wäre aber auffallend, wenn das den ganzen ersten Hauptteil des Briefes abschliessende Gebet in gar keinem Verhältnis

1) Hofm., welcher die Worte ἐν ἀγ. ἐρρ. zu dem folgenden Absichtssatz gehören lässt, reisst ἐν ἀγ. von den Partizipien los und verbindet es mit dem Verbum ἐξισχύσητε: damit ihr an Liebe, indem ihr fest gewurzelt seid, erstarkt. Eine Konstruktion, auf die nicht allein kein unbefangener Leser kommen kann, sondern die auch den Missstand mit sich führt, dass man nicht absieht, in Bezug worauf die Gemeinde gewurzelt und gegründet sein soll.

zu dem Inhalt des Vorangehenden stände. Das ist nun aber durchaus nicht der Fall. Diese drei Wünsche bilden nur die Substruktion und Voraussetzung, unter der es allein zu demjenigen kommen kann, was das eigentliche Ziel der Fürbitte des P. ist, und was er in dem nun folgenden Absichtssatz V. 18b. 19 entwickelt. Gerade dieses letzte Ziel seiner Fürbitte steht nun aber in der engsten Beziehung zu dem ganzen Abschnitt seit 1 16 und rundet alles inzwischen Gesagte zu einem organischen Ganzen ab. Die Leser sollen das Vermögen gewinnen zu einem *καταλαβέσθαι*, also einem geistigen Auffassen, Begreifen [1]) (18b), und einem *γνῶναι* (19). Beide Ausdrücke stimmen genau zu dem Anfang der Fürbitte 1 17. 18, wo von einem *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* und von *πεφωτισμένοι ὀφθαλμοί* die Rede war. Als Inhalt jenes *καταλαβέσθαι* wird der allseitige Umfang (*τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος*) angegeben. Das Objekt, welches diesen weiten Umfang hat, ist nicht genannt; es kann nicht die in dem folgenden Inf.-Satz genannte Liebe Christi sein (so z. B. Calv. u. Mey.). Denn in diesem Fall wäre von der Liebe Christi ein Doppeltes ausgesagt, erstens ihr allseitiger Umfang und zweitens ihr über alles Erkennen hinausgehendes Mass. Dann aber würde das *ὑπερβάλλειν τῆς γνώσεως* nicht als attrib. Bestimmung zu *ἀγάπην τ. Χρ.* gezogen sein, sondern im Inf. stehen, als das zweite Moment, welches in Bezug auf die Liebe Christi erkannt werden soll. So, wie die Worte lauten, kann die *ἀγ. τ. Χρ.* nur ein zweiter Gegenstand der Erkenntnis neben dem V. 18b genannten sein. Wovon 18b handelt, das lässt sich nur durch die schärfste Berücksichtigung des Zusammenhangs der ganzen Stelle bestimmen [2]). Dieser ganze, die abschliessende Fürbitte des

---

1) *καταλαμβάνειν* sonst bei P. nur im Aktiv (I Kor 9 24. Röm 9 30. Phil 3 12. 13), bezw. im Passiv (Phil 3 12), und zwar niemals im Sinne des Begreifens, sondern nur des Ergreifens; dagegen Akt 4 13. 10 34. Sir 15 1. 7 das Medium in letzterer Bedeutung. Doch ist an diesen Stellen wie an der unsrigen der eigentliche Sinn des Ergreifens insofern festgehalten, als immer die Vorstellung ist, dass jemand sich einer Sache geistig bemächtigt, sie erfasst. So auch das Aktivum schon bei Plato Phädr. 48 (250 D) u. öfter bei Polyb.

2) Die ältere Auslegung bietet eine Musterkarte von Willkürlichkeiten und Spitzfindigkeiten. Augustin findet sich durch die vier Ausdrücke an den am Kreuz ausgespannten Chr. erinnert, was dann Estius wieder aufnimmt und ausführt (vgl. bei Mey.); Ambros. findet die immensitas Dei ausgesagt, bei welchem wie in einer Kugel Länge, Breite, Höhe und Tiefe gleich seien; Bernhard denkt bei der Länge an die Ewigkeit, bei der Breite an die Liebe, bei der Höhe an die Majestät und bei der Tiefe an die Weisheit Gottes.

P. bringende Absatz hat V. 14, bez. V. 1 mit *τούτου χάριν* begonnen, ist also von ihm als Ergebnis der vorangehenden Darstellung gefühlt. Da nun V. 16—18^a mit dem Inhalt des Vorigen schlechterdings nichts zu thun haben, so folgt schon hieraus, dass erst das nun Folgende dasjenige beibringt, was P. bei dem *τούτου χάρ.* im Auge hatte. Nun hat er 2 11—22 die Einheit der gesamten erlösten Gemeinde mit besonderer Betonung der Vollberechtigung der Heidenchristen dargestellt. Wenn er darauf 3 1 zu derjenigen Fürbitte, die 3 14 ff. folgt, mit *τούτου χάρ.* übergehen wollte, so kann die Fürbitte naturgemäss nur etwas betreffen, was mit diesem umfassenden Umfang des Heils im Zusammenhang steht. Er hat ferner in dem Exkurs 3 2—13 wiederum als das eigentliche Mysterion des Christentums die Einbeziehung der Heiden in das Reich Gottes dargestellt und seine spezielle Aufgabe auf diesem Punkt betont. Wenn er dann wieder V. 14 mit *τούτου χάρ.* zu der schon früher beabsichtigten Fürbitte übergeht, und diese sich nach V. 18^b. 19 schliesslich auf eine Erkenntnis (*καταλαβέσθαι, γνῶναι*) bezieht, so kann diese Erkenntnis abermals nur auf etwas gehen, was mit der Allgemeinheit des Heilsrates Gottes zu thun hat. Giebt nun, wie wir sahen, der Satz mit *ἵνα* den Punkt an, auf welchen P. von vornherein hinausgewollt hat, so ist klar, dass das Objekt, von dessen weitem Umfang V. 18^b die Rede ist, nur dieser im Vorigen immer wiederholt betonte allgemeine Heilsrat Gottes sein kann. So wesentlich schon Chrys., Theoph., Oekum., Theodor.; neuerdings z. B. Harl., Bl., Kl., Sod. Dabei ist dann die Aufzählung der Länge, Breite, Tiefe, Höhe nur als plastische Darstellung des Gedankens des umfassenden Umfangs des Heilsrates zu nehmen, aber auf jede Ausdeutung im Einzelnen zu verzichten. Nicht einmal an das Bild eines Hauses oder Tempels wird mit Hofm., Sod., Wohl. dabei zu denken sein, da das Bild eines solchen 2 20 f. nach genauer Erklärung nicht einmal von der Gesamtgemeinde gebracht wird, jedenfalls aber nur ein vorübergehendes Moment in der Gedankenentwicklung war, während die Allgemeinheit des Heilsrates Gottes den Grundgedanken bildete[1]). Diese Erklärung von V. 18^b wird entscheidend be-

1) Noch weniger Grund haben — von ganz thörichten Auslegungen abgesehen, wie sie oben charakterisiert sind, — die Deutungen von Photius, welcher die Länge des Mysteriums auf seinen überzeitlichen Ursprung, die Breite auf seine allgemeine Verbreitung, die Tiefe auf Christi Höllenfahrt, die Höhe auf seine Himmelfahrt bezieht, — oder von Hofm. u. Wohl., welche unter Zugrundelegung der Vorstellung eines Baues die Breite von der geographischen Ausdehnung, die Länge von der Ausdehnung über alle Zeiten, die Tiefe von den Gläubigen,

stätigt durch das τέ, mit welchem der folgende Inf.-Satz angereiht wird. Dasselbe dient zur Verbindung innerlich zusammengehöriger Gedanken und wird namentlich angewendet, wenn der zweite Gedanke die Ergänzung, Erklärung oder weitere Ausführung des ersten bringt, so dass es mit „und so", „und daher" übersetzt werden kann (Kühn. II, 2 [2]. § 519. 1 u. 3. S. 786f., auch Winer [7] 53. 2. 404). Das trifft hier genau zu. Die unbegreiflich grosse Liebe Christi [1]) kommt ja eben in der Allgemeinheit des von ihm gewirkten Heils zur Erscheinung. Sein Tod ist 2 14 ff. als das Mittel dargestellt, wodurch alle früheren Schranken in der Menschheit beseitigt sind, und ist andererseits der höchste Beweis seiner Liebe. Daher sagt P. ganz korrekt, die Leser sollten den weiten Umfang des Heilsrates Gottes und damit zugleich (τέ) diese unermessliche Liebe Christi erkennen, und zwar hebt er ihre Unermesslichkeit durch das schöne Oxymoron besonders hervor, es gelte die Erkenntnis Christi, welche alle Erkenntnis übersteige [2]). Aber nicht nur, dass sich so der Inhalt von 18b. 19 als der organische Abschluss der ganzen Ausführung seit 2 11 begreift, sondern er stimmt auch mit dem Anfang des gesamten Fürbittens P. für die Leser 1 17 ff. überein. Dass der Begriff πλοῦτος τῆς δόξης 1 18 hier 3 16 wieder aufgenommen wird, ist das wenigste; die Hauptsache ist, dass jene anfängliche Fürbitte alsbald in dem Begriff der κληρονομία und der ἐλπὶς τῆς κλήσεως 1 18 ihren Mittelpunkt hatte. Dort erbat P. den Lesern die Erkenntnis von dem Inhalt und der Verbürgung des ihnen gewordenen Heils. Dieser Gesichtspunkt ist durch alles Folgende, welches in unsern Versen zu seinem Abschluss kommt, dahin ergänzt, dass die Leser an ihrer, der Heidenchristen, Beteiligung am

---

die im Tode schlafen, die Höhe vom Himmel, wo Chr. wohnt, verstehen, also ziemlich ähnlich wie Photius. Dagegen mit seinem feinen exeg. Takt ganz einfach Chrys., welcher die Worte auf die Liebe Gottes bezieht: σωματικοῖς αὐτὴν ὑπέγραψε σχήμασιν.

1) Unverständlich ist mir, wie Sod. die ἀγ. Χρ. von der durch Chr. in dem Menschen geweckten Liebe, einer Liebe, wie sie Chr. habe, verstehen will. Wie würde P. von unserer Liebe gesagt haben, dass sie für die γνῶσις unerreichbar sei! Dann müsste man schon zu Luthers Uebers. von 1545 greifen: Christum lieb haben ist viel besser denn alles Wissen, was aber nicht nur das Oxymoron zerstört, sondern auch ganz aus dem Zusammenhang herausfällt. — Wenn Sod. meint, dass V. 18b den Schein errege, als ob Erkenntnis das Endziel christlicher Entwicklung wäre, so wird dieser Schein ja durch den zweiten Finalsatz mit ἵνα 19b völlig zerstört.

2) Ein Nachklang dieses Oxymorons bei Gellert: er betet an, und er ermisst, dass Gottes Lieb unendlich ist.

Heil zugleich den weiten Umfang des Heilsrates Gottes erkennen sollen. Es zeigt sich also, wie trotz aller scheinbaren Abschweifungen P. im Grunde den ihm von vorn herein vorschwebenden Gedankengang scharf im Auge behält, so dass seine ganze Ausführung den Charakter der inneren Einheit bewahrt.

Es erübrigt nur noch die scharfe Beachtung der Worte ἵνα ἐξισχύσητε, d. h. die Beantwortung der Frage, warum P. den eigentlichen Inhalt seiner Fürbitte V. 18b. 19 durch jene allgemeinen Wünsche V. 16—18a unterbaut hat. Die Vertiefung des Christenstandes der Leser im allgemeinen ist ihm offenbar die notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis der Allgemeinheit des Heilsrates Gottes. Das ist aber durchaus in der Sache selbst begründet. So lange der innere Mensch durch die σάρξ gebunden ist, ist bei jedem das Interesse an den Dingen dieser Welt das Herrschende. Erst in demselben Masse, als die σάρξ mit ihren widergöttlichen oder aussergöttlichen Bestrebungen zurückgedrängt wird, geht ihm das Auge für den Inhalt des Reiches Gottes auf, und erst in dem Masse, als diejenigen Gemeinschaften, denen er von Natur angehört, ihm nicht mehr im Vordergrunde stehen, kann die Gemeinschaft überweltlicher Art, welche das Gottesreich gründet, für ihn von Bedeutung werden. Ebenso ist ferner, dass Christus durch den Glauben in ihm lebt und wohnt, die Voraussetzung dafür, dass er das Reich Christi nach seiner Eigenart, also auch nach seinem Umfang erkennt. Endlich ist die feste Wurzelung im Punkt der Liebe, das Gefühl der brüderlichen Gemeinschaft mit allen denen, welche den gleichen Glauben an den gleichen Herrn haben, die Voraussetzung dafür, dass alle natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen überwogen werden von dem Gedanken, dass sie alle eins sind in Chr. und dessen Reich keine Grenzen hat. Was hier P. seinen Lesern als notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis der Universalität des Heilsrates wünscht, ist nur die Reproduktion des Weges, den er selbst geführt war. Indem Chr. sich ihm offenbarte, war nach Röm 7 25 ff. der auch bei ihm bis dahin gebundene innere Mensch befreit worden, hatte kraft des Glaubens Christus Wohnung in ihm gemacht, hatte er brennende Liebe zu denen gewonnen, welche den gleichen Heiland hatten, und aus dem allen war die Offenbarung der Universalität des Heils als reife Frucht hervorgesprosst: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, ἅπαντες εἷς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Gal 3 28. Der ganze Aufbau unserer Stelle ist wie ein Kommentar zu dem Satz fides praecedit intellectum: der praktisch-religiöse Besitz (V. 16—18a)

ist die notwendige Basis für die religiöse Erkenntnis. Ohne jene Basis würde die Erkenntnis, selbst wenn sie vorhanden wäre, doch keine religiöse, d. h. keine selig machende Erkenntnis sein.

Der gesamte Zweck der Fürbitte Pauli für die Leser ist sowohl nach 1 17, wie nach 3 18b. 19 zunächst Bereicherung ihrer Erkenntnis gewesen. Schliesslich aber steht auch diese ihm nur im Dienst eines noch höheren Zweckes, den er nun 19b mit den Worten angiebt ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, wobei zunächst bemerkt sein will, wie auch diese Worte, welche an 1 23 anklingen, zeigen, dass der Ap. diese abschliessende Fürbitte als direkte Fortsetzung derjenigen in Kap. 1 fühlt. Es handelt sich zunächst um die Bestimmung des Begriffes πλήρωμα τοῦ θεοῦ. Kl. hat nach älteren Vorgängern, z. B. Koppe, darunter die Gemeinde verstanden: so gut dieselbe als Tempel Gottes gedacht werden könne, könne sie auch als complementum Gottes vorgestellt werden, sofern „die Familie Gottes sowohl aktiv das Wesen Gottes voll mache, als auch passiv von dem göttlichen Wesen erfüllt werde“. Inzwischen liegt doch der Gedanke, dass Gott s. z. s. etwas an der Gemeinde haben soll, dem Zusammenhang ganz fern. Πλήρωμα θεοῦ ist nach einfacher sprachlicher Deutung die Vollsumme dessen, was in Gott ist. Nur darf man nicht mit Mey. dabei speziell an die Charismen denken, auf welche der Zusammenhang in keiner Weise leitet. Besser schon Chrys. πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς, ἧς πλήρης ἐστὶν ὁ θεός (ἀρετή im Sinne von Vortrefflichkeit). Der Zusammenhang aber führt auf etwas noch Spezielleres. Diejenige Eigenschaft Gottes, von welcher im Vorigen fortwährend geredet ist, und welche in Christo zur Erscheinung kam, ist die Tiefe und der Umfang seiner Liebe gewesen. Diese aber ist nicht eine einzelne Eigenschaft in Gott, sondern die Summe seines ganzen Wesens. Sie soll, das war das Gebet des Apostels, den Lesern zu klarer Erkenntnis kommen. Diese Erkenntnis aber ist nicht etwas rein Theoretisches, sondern, wie sie auf praktisch-religiösen Voraussetzungen beruht (V. 16—18a), so wirkt sie auch wieder praktisch umgestaltend auf den Menschen, so dass diese Liebe Gottes in ihrer Universalität dem Menschen eigen wird, und wie sie den Inhalt des göttlichen Lebens bildet, so auch zum Inhalt seines Lebens wird. So also wird das πλήρωμα τοῦ θεοῦ, d. h. die Vollsumme des göttlichen Wesens, das Ziel (εἰς) zu dem die Gemeinde gelangen soll. Sie wird so voll gemacht, dass die in ihr wohnende Fülle (πληρωθῆτε) der in Gott wohnenden Fülle (πλήρωμα θεοῦ) kongruent wird. Dass dieses Ziel

während des irdischen Lebens nie erreicht wird (Mey.), ist sehr richtig, aber doch kein Grund, dass P. es nicht in Aussicht nehmen und als das endliche Ziel hinstellen kann. Der Gedanke ist wesentlich derselbe, wie der 1 23 ausgesprochene: denn soll die Gemeinde das πλήρωμα Christi werden in dem Sinne, dass alles, was in ihm ist, auch in ihr ist, und hat Christus andererseits teil an dem πλήρωμα θεοῦ, so ist damit von selbst der Gedanke gegeben, dass die Gemeinde auch zum πλήρ. θεοῦ gelangen soll. Es erscheint nur angemessen, dass hier am Schluss der gesamten Ausführung des Ap. derselbe von dem πλήρ. Χρ. aufsteigt zum höchsten möglichen Gesichtspunkt des πλήρ. θεοῦ.

3 20. 21] Der gesamten doxologischen Haltung des Briefes, welche nicht nur in dem ersten Satz desselben zu direkter Ausprägung kam, sondern die ganze bisherige Ausführung charakterisiert, entspricht es, dass dieser erste Hauptteil in eine Doxologie mündet. Um ein Gebet hat es sich gehandelt; so gilt auch die Doxologie dem Gotte, der Gebete erhört, und zwar überschwenglich erhört. Die Sprache bietet dem Ap. kaum die Mittel dar, diese Ueberschwenglichkeit zum Ausdruck zu bringen: Gott kann mehr thun, als alles, was wir erbitten (ὑπὲρ πάντα), ja, noch unendlich mehr (ὑπερεκπερισσοῦ, eine Steigerung des schon an sich superlativen ἐκπερισσοῦ, hier nicht wie I Th 3 10. 5 13 als Adverb, sondern als Praepos. gebraucht; der Ausdruck zusammengewoben aus ὑπὲρ πάντα ἅ und ὑπερεκπερισσοῦ τούτων ἅ[1]); ja, mehr als wir nicht nur erbitten, sondern auch nur in Gedanken zu fassen vermögen (ἢ νοοῦμεν). P. hat also das Bewusstsein, dass selbst der Gedanke eines Heranreichens an das πλήρωμα Gottes noch nicht im stande sei, dasjenige adäquat auszudrücken, wozu Gott uns bestimmt hat: vgl. I Kor 2 9 ἃ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Dies Unausdenkliche vermag er ins Werk zu setzen in Gemässheit der Macht, die in uns wirksam ist (κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν).

1) Gewöhnlich nimmt man ὑπὲρ πάντα absolut und lässt es dann erst nachträglich durch das folgende ὑπερεκπ. ὧν κτλ. näher bestimmt werden: Gott kann mehr als alles thun, überschwenglich mehr als wir bitten und denken. Das scheint mir unmöglich zu sein. Dass Gott mehr als alles thun kann, ist einfach ein Ungedanke, da, wie Grosses er auch immer thun möchte, das doch jedenfalls zu dem „alles" gehören würde. Rückert hat daher das Richtige gesehen, dass schon bei dem ὑπὲρ πάντα P. den Relativsatz ἃ αἰτούμεθα im Sinne hatte, dann aber zur Verstärkung des Gedankens noch ὑπερεκπ. einschob und den Relativsatz formell in Form einer Attraktion von dem komparativen Begriff ὑπερεκπ. abhängig machte.

Diese Macht ist keine andere als die seines Geistes. So unscheinbar dieselbe ist, ist sie doch der ἀρραβών 1 14, das triebkräftige Unterpfand, aus welchem die ganze Herrlichkeit der Zukunft sich entwickeln wird. Es bedarf nicht eines neuen, bisher unbekannten Faktors, sondern wie 1 20—2 6 ausgeführt hat, ist innerlich schon alles vorhanden, was einst äusserlich in die Erscheinung treten soll. Achtet nur auf das, was ihr schon habt (τὴν δύναμιν τ. ἐνεργουμένην ἐν ὑμῖν)! Darin liegt die Bürgschaft selbst für das Höchste und Unausdenkliche. Weil aber Gott uns eine solche Aussicht gewährt hat, gebührt ihm die δόξα, und zwar ist die Stätte derselben zunächst die Gemeinde (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ), als an welcher er sich so verherrlichen will. Schwierigkeit macht der nun folgende Zusatz καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Dass dies καί ursprünglich ist, ist nicht nur aus äusseren Gründen[1]), sondern vor allem aus inneren gewiss. Niemand wäre auf die Hinzusetzung gekommen, während die Unbequemlichkeit des καί seine Fortlassung leicht erklärt. Ist es echt, so scheint mir notwendig, dass die beiden ἐν in gleicher Bedeutung stehen müssen. Denn wenn das erste die Stätte angeben sollte, wo die Verherrlichung Gottes stattfindet, und das zweite den Modus der Verherrlichung, dass sie nämlich in Chr. geschehe, so wäre unbegreiflich, wie diese beiden heterogenen Gesichtspunkte durch καί als zwei koordinierte Gedanken hingestellt wären. Aber auch die Auffassung des καί als „und zwar" (Kl.) ist unwahrscheinlich, weil es dem P. so selbstverständlich ist, dass alle Lebensbethätigungen des Christen sich in Christo vermitteln, dass es ihm fern liegen musste, das hier als eine besondere Bestimmtheit des δοξάζειν hervorzuheben. Auch wird man das καί kaum daraus erklären können, dass so die Verbindung des ἐν Χρ. Ἰ. mit dem Begriff ἐκκλ. ausgeschlossen werden soll. Das wäre sehr einfach durch Voranstellung des ἐν Χρ. Ἰ. zu erreichen gewesen. Müssen daher die beiden ἐν in gleicher Bedeutung stehen, so können sie beide nur lokal gefasst werden. Denn wollte man mit Sod. das erste ἐν davon verstehen, dass durch die Gemeinde die Verherrlichung Gottes zu stande komme, sofern Gott sich an

1) Die Hdschrr. gehen sehr auseinander: ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χρ. Ἰ. haben ℵABC, Vulg.; die umgekehrte Ordnung ἐν Χρ. Ἰ. καὶ τῇ ἐκκλ. D*FG; defg dieselbe Stellung mit Hinzusetzung von in nach et; das καί lassen fort D^b^KLP, Syr., indem sie ἐν τῇ ἐκκλ. voranstellen; D^c^, indem ἐν Χρ. Ἰ. vorangestellt wird. Danach kann die Ursprünglichkeit des καί nicht zweifelhaft sein; die Umstellung der Worte erklärt sich aus dem Gedanken, dass Christo der Vorrang vor der Gemeinde gebühre.

ihr verherrliche, so ist diese Auffassung von ἐν τῇ ἐκκλ. nicht nur fernliegend, sondern man würde dann auch ἐν Χρ. Ἰ. in einem von der gewöhnlichen Bedeutung der Formel ganz abweichenden Sinne nehmen müssen. Vielmehr ist diese Stelle wie kaum eine andere ein Beweis für die Richtigkeit der These Deissmanns (die NTliche Formel „in Christo Jesu"), dass P. die Formel ἐν Χρ. Ἰ. stets lokal gemeint hat. Der Sinn ist demnach: die Verherrlichung Gottes findet statt äusserlich in dem Kreis der Gemeinde und zugleich innerlich so, dass dieselbe sich dabei in Christo befindet. Auffällig bleibt der Ausdruck allerdings in jedem Fall. Mit dem plerophorischen Charakter des ganzen Abschnitts stimmt endlich überein, dass die Herrlichkeit, welche Gotte für alle Zeit gebührt, durch eine einzigartige Häufung von Begriffen ausgedrückt wird. Während sonst die Ewigkeit durch den Ausdruck αἰῶνες τῶν αἰώνων (Gal 1 5. Phl 4 20) umschrieben wird, ist hier von d e m αἰὼν τῶν αἰώνων die Rede, worunter nur der die sämtlichen Aeonen abschliessende letzte Aeon gemeint sein kann. Dieser aber wird wieder nach seiner Unendlichkeit charakterisiert, indem die sämtlichen Generationen, die er umfasst (εἰς πάσας τὰς γενεάς), genannt werden. Freilich ein nur von den jetzigen Weltverhältnissen hergenommener, an sich nicht adäquater Ausdruck, da ein Wechsel sich ablösender Generationen in der Vollendungszeit, wo nicht nur nach Christi Wort Mc 12 25, sondern auch nach paulin. Anschauung I Kor 6 13 ff. weder Tod noch Fortpflanzung existiert, undenkbar ist.

4 1] Nach der gegebenen Darlegung war alles Bisherige nur eine ungewöhnlich reiche Ausführung der beiden Stücke, mit welchen P. seine Briefe zu beginnen pflegt, des Dankes und der Fürbitte. Nunmehr wendet er sich zur Mahnung, welche sich aber durchweg auf das sittliche Gebiet beschränkt, und zwar so, dass er zunächst 4 1 den gesamten Inhalt dessen, was er zu sagen hat, in dem allgemeinen Satz zusammenfasst, die Leser sollten des ihnen gewordenen Berufes würdig wandeln. Die Anknüpfung des ethischen Teils der Briefe wird auch sonst durch οὖν bewirkt (I Th 4 1. Röm 12 1. Kol 3 1). Schon diese Parallelen beweisen, dass οὖν sich in solchen Fällen nicht an das unmittelbar Vorangehende anschliesst, sondern den Gedanken ausspricht, dass die Ermahnungen in der Konsequenz des überhaupt bis dahin Gesagten liegen. An unserer Stelle ist das doppelt sicher, weil nicht nur in der unmittelbar vorangehenden Fürbitte sich ohne Künstelei keine Anknüpfung für das ἀξίως περιπατεῖν finden lässt, sondern in dem Begriff der κλῆσις geradezu der richtige

Anknüpfungspunkt ausgesprochen wird. Denn von der ἐλπὶς τῆς κλήσεως war der ganze über die Fürbitte handelnde Abschnitt ausgegangen, und inhaltlich hatte sich alles um die Thatsache gedreht, dass auch die Leser an der Berufung zum Gottesreich teil haben. War diese κλῆσις im Vorigen nach der darin ihnen gewordenen Gabe ins Auge gefasst, so nun im Folgenden nach der damit ihnen gewordenen Aufgabe. Unterbaut wird die Mahnung durch erneuerte Erinnerung an die bedrängte Lage des Ap., nur dass statt des Ausdrucks δέσμιος τοῦ Χριστοῦ hier gesagt wird δέσμιος ἐν κυρίῳ. Denn dass letztere Bestimmung zu δέσμ., und nicht zu παρακαλῶ gehört, wird nicht nur durch die sachlichen Parallelen 3 1. Philem 1. 9. 23 nahe gelegt, sondern auch dadurch wahrscheinlich, dass im anderen Falle ἐν Χρ. unmittelbar hinter παρακαλῶ ὑμᾶς stehen würde. Wie 3 1 ist auch hier der Sinn des Zusatzes, dass die Gefangenschaft des P. daran ihre Eigenart hat, dass sie in seinem Verhältnis zu Chr. begründet ist. Die allgemeine Mahnung, ἀξίως περιπατῆσαι (I Th 2 12. Kol 1 10 oder πολιτεύεσθαι Phl 1 27) beruht auf der Vorstellung, dass es sich um einen hohen und darum verpflichtenden Besitz handelt. Während I Th 2 12 ὁ θεὸς ὁ καλῶν und Kol 1 10 ὁ κύριος als derjenige genannt wird, dessen der Wandel würdig sein soll, ist es hier der Ruf des καλῶν θεός selber, — ähnlich wie Phl 1 27 das Evangelium, dessen Inhalt ja diese Berufung ist. Man kann nicht sagen, dass die κλῆσις eine weniger klare Norm für den Wandel sei, als Gott oder Christus selber (Sod.), denn da die κλῆσις nicht nur von Gott ausgeht, sondern auch ein Ruf zu diesem Gott hin ist, so ist darin genau dieselbe Norm ausgesprochen, wie bei der Nennung Gottes oder Christi. Durch den Zusammenhang wird an unserer Stelle aber das ἀξίως τῆς κλήσεως noch näher bestimmt. Schon der Zusatz ἧς ἐκλήθητε (die Attraktion genau wie 1 6 aus ἣν ἐκλ. — fig. etym.) weist darauf hin, dass der Ruf, um den es sich handelt, eine sonderliche Art an sich hatte. Wenn nun im Folgenden die andauernde Freundlichkeit der Gesinnung auch gegenüber Fehlern des Bruders und ferner die Einheit und der Friede zwischen allen Christen betont wird, so erinnert das an die beiden Momente, welche im Vorigen hervorgehoben waren: dass Gott in der Erlösung den Reichtum seiner Liebe, speziell seiner Sünderliebe, bewährt habe, und dass die Erlösung eine einheitliche Gemeinde bewirkt und Frieden hergestellt habe. So ergiebt sich, wie genau das ἀξ. τ. κλήσ. περιπ. als der Reflex dessen gedacht ist, was im Vorigen von dem Wesen dieser κλῆσις gesagt war.

4 2.3] Dieser Begriff des ἀξίως περιπ. wird nun zunächst V. 2—16 auf das Gemeindeleben als solches, das Verhältnis der Einzelnen zu der Gemeinde als Ganzem angewendet. Nach V. 1 ist also nicht sowohl ein Komma, als vielmehr ein Kolon zu setzen, denn die folgenden Bestimmungen sind die nähere Explikation des allgemeinen Begriffs ἀξ. περιπ. Wenn nun mit Theod., Oekum., Bngl. und Kl. die Ausdrücke mit μετά dem Part. ἀνεχόμενοι zu subordinieren wären, würde es sich nur um zwei Mahnungen handeln: das ἀνέχεσθαι ἀλλήλων und das τηρεῖν τὴν ἑνότητα; wenn wenigstens μετὰ μακροθυμίας mit Calv., Harl., Sod. zu ἀνεχόμ. zu ziehen wäre, würden drei Mahnungen gegeben sein; beides aber erscheint unrichtig. Bei der ersten Fassung begreift sich nicht, warum vor μακροθ. das μετά wiederholt ist; bei der zweiten erscheint es gewaltsam, das zweite, dem ersten doch offenbar korrespondierende μετά als untergeordnete Bestimmung zu ἀνέχεσθαι zu fassen, während das erste den Wert einer selbständigen Mahnung haben soll. Vielmehr handelt es sich um vier Mahnungen, welche paarweise zusammengehören. Die ersten beiden sind in der Form eines blos nominalen Ausdrucks mit μετά gegeben, die letzten beiden in partizipialer Form, und zwar in lockerer Anknüpfung im Nominativ (vgl. z. B. Kol 2 2.10. 3 16 und dazu Winer [7] 63, 2. 532); die ersten beiden Mahnungen ergehen an die Einzelnen; die dritte fasst das gegenseitige Verhalten ins Auge; in der vierten tritt die Gemeinde als Ganzes in den Vordergrund. Zunächst wird ermahnt, den Wandel unter Bewährung von ταπεινοφροσύνη und πραΰτης zu üben, und zwar so, dass beide Begriffe in ihrem vollen Umfang zur Geltung kommen (πᾶς). Ταπεινοφροσύνη — vgl. zu dem christlichen Begriff des Wortes die Erörterung zu Kol 3 12 S. 150 — ist der allgemeinere Begriff; die Gesinnung, welche sich selbst immer untenan stellt, bewährt sich speziell in der πραΰτης, welche, ein herrisches und brüskes Auftreten vermeidend, sich in der Form des Umgangs der Lindigkeit befleissigt und, wo ihr ein anderer Wille gegenübertritt, ruhige und milde Freundlichkeit bewahrt. Die zweite Mahnung fasst den Fall ins Auge, dass der Bruder gegen mich sündigt: da habe ich die μακροθυμία zu beweisen, welche sich infolge dessen nicht von ihm abwendet, sondern die brüderliche Gesinnung trotzdem festhält. Die dritte Mahnung weist darauf hin, dass nicht nur ich an dem anderen, sondern auch der andere an mir vieles zu tragen und zu ertragen hat, dass daher ein gegenseitiges (ἀλλήλων) ἀνέχεσθαι nötig ist. Zu diesem Ausdruck ist unbedingt die Bestimmung ἐν ἀγάπῃ zu ziehen,

zunächst schon, weil sonst das ἀνέχεσθαι ἀλλήλ. sehr kahl gegenüber dem mit näheren Bestimmungen vollgepackten nächsten Satz dastehen würde, sodann, weil es unwahrscheinlich ist, dass in dem letzteren zwei Bestimmungen mit ἐν (ἐν ἀγ. — ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης) stehen sollten, endlich, weil den durch μετά zusammengehaltenen ersten beiden Mahnungen offenbar die durch die Schlussbestimmung mit ἐν zusammengebundene dritte und vierte entsprechen sollen. Dem Sinne nach aber ist das ἐν ἀγ. bei ἀνέχ. in keiner Weise überflüssig. Es giebt auch ein ἀνέχεσθαι, welches nicht aus Liebe hervorgeht, sondern im Gegenteil auf hochmütiger Gleichgültigkeit gegen den Bruder beruht, dessen Fehler mich gerade wegen meiner Lieblosigkeit gar nicht affizieren. Und nun endlich steigt die vierte Mahnung zu dem Gesichtspunkt auf, auf welchen es dem P. besonders ankommt: jeder einzelne soll eifrig bemüht sein, die Einheit des Geistes an seinem Teil bewahren zu helfen, welche zu dem Wesen der Gemeinde als solcher gehört. In alle dem, was von dem Verhältnis der Einzelnen zu einander gesagt ist, handelt es sich im Grunde gar nicht um Einzelverhältnisse, sondern jede Störung in dem Verhältnis einzelner Glieder der Gemeinde ist zugleich eine Zerstörung der ganzen Gemeinde, welche ἑνότης τοῦ πνεύματος zu ihrem charakteristischen Merkmal hat. Das πνεῦμα ist hier nicht der Gottesgeist als transcendenter, als ein von dem Geist der einzelnen Mitglieder der Gemeinde unterschiedener, denn dann hätte der Ausdruck „die Einheit des Geistes bewahren" keinen Sinn, da kein menschliches Verhalten die Einheit dieses Geistes zu stören vermag. Ebenso wenig aber ist πνεῦμα ein blos psychologischer Begriff, so dass die ἑνότης τ. πν. einfach Einmütigkeit wäre. Sondern πν. ist hier, wie so oft, das von dem göttlichen Geist erfasste und mit überweltlichem Inhalt ausgestattete Innere, also die christlich-religiöse Bestimmtheit des Menschen [1]). Diese ist bei allen Christen als solchen dieselbe; darauf beruht es, dass die Gemeinde eine wirkliche Einheit ist. Aber weil dies πν. eine Ausgestaltung des menschlichen Innenlebens ist, ist es möglich, dass diese Einheit verloren geht. Und zwar geschieht das nach dem Folgenden, indem der Einzelne seine individuelle Besonderheit höher stellt, als das, was allen gemeinsam ist, und dieselbe im Gegensatz zu der Besonderheit anderer geltend macht. Daher ist das

1) Der Genetiv ist also nicht gen. auct.: die vom Geist hervorgebrachte Einheit, sondern der Geist selbst ist als einheitlich vorgestellt; die Einheit findet in Bezug auf ihn statt.

Mittel, diese Einheit zu bewahren (ἐν), der *σύνδεσμος τῆς εἰρήνης*. Der Ausdruck entspricht genau dem *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* Kol 3 14. War also dort (vgl. z. St.) der Genetiv appositiv zu fassen und *σύνδεσμ.* von dem Bande zwischen den einzelnen Christen gemeint, so wird es auch hier so sein. Der Friede ist als das Band gedacht, welches die Einzelnen zusammenknüpft. Die Mahnung des Ap. geht also dahin, dass die Leser eifrig bemüht sein sollen, trotz aller individuellen Verschiedenheiten den Frieden festzuhalten, durch welchen sie mit einander verbunden bleiben. Wo das geschieht, wird auch die Einheit des in ihnen allen lebendigen Geistes bewahrt, während im anderen Falle über dem Streit das Bewusstsein des sie alle Einigenden und damit diese Einheit selbst verloren gehen würde.

4 4—6] Die Form der Mahnung, welche P. ursprünglich beabsichtigt hatte, hat sich schon durch die nominativischen Partizipia V. 2 u. 3 in eine Beschreibung des normalen Zustandes umgesetzt. Diese Beschreibung setzt sich nun im Folgenden fort, sodass V. 4—6 sich gleichartig an die vier vorangehenden Aussagen anschliesst, wie schon daraus hervorgeht, dass die Form der unvollständigen Sätze von V. 2—6 ausnahmslos inne gehalten wird. Wir haben also in V. 4—6 nicht eine Begründung des unmittelbar vorangehenden Satzes (so gew.), sondern eine weitere Explikation der *ἑνότ. τ. πν.*, also eine Beschreibung des Zustandes, wie er in der Gemeinde sein soll, der Güter, welche normaler Weise die Einheit der Gemeinde bedingen. Das immer wiederholte betonte *εἷς* in den folgenden Aussagen zeigt, dass dieselben alle nur als Explikation des Begriffes *ἑνότης* im Vorigen gedacht sind; es ist also eine Zerreissung des natürlichen Zusammenhangs, wenn Hofm. den 4. V. von den beiden folgenden loslöst. Vielmehr haben wir offenbar dreimal drei Aussagen über dasjenige, was in der Gemeinde einheitlich ist, und zwar so, dass von der Einheit, welche die Gemeinde als solche bildet, zurückgegangen wird auf die diese Einheit begründenden Potenzen. Zunächst ist die Gemeinde ihrer Bestimmung nach ein Leib, d. h. ein gegliederter Organismus, welcher in dem Zusammenwirken aller einzelnen Teile sich als ein Ganzes darstellt. Der Gedanke ist wohl zu unterscheiden von dem anderen, dass die Gemeinde der Leib Christi ist: hier kommt nur in Betracht die Vorstellung des nicht nur trotz, sondern gerade wegen seiner Mannigfaltigkeit einheitlichen Organismus. Wenn das *σῶμα* der Erscheinungsseite des Gemeindelebens angehört, so bezieht sich das *ἓν πνεῦμα* auf die Innenseite. Sowohl die Anwendung von *πν.* im vorigen

Satze, wie der Zusammenhang mit dem Folgenden zeigt, dass auch hier πν. nicht von dem Gottesgeiste als transcendenter, rein objektiver Macht, sondern von dem durch diesen Gottesgeist gewirkten subjektiven Habitus gemeint ist. In ersterer Beziehung könnte nicht gesagt werden, die Gemeinde sei ein Geist, sondern sie habe denselben Geist. Dass die Gemeinde so äusserlich und innerlich eine Einheit bildet, steht in Korrelation damit (καθὼς καί), dass die Berufung der Einzelnen zum Gottesreich in der Form erfolgte (ἐν), dass dieselbe Hoffnung ihnen allen dargeboten wurde. Dieses gleiche Ziel hat zur Folge gehabt, dass ein und derselbe Geist sie alle beseelte, nämlich eben die Richtung auf dieses Ziel hin, und dass durch das gemeinsame Streben danach auch alle ihre Lebensbethätigungen so einheitlich wurden, dass sie sich als ein σῶμα darstellten. Ferner stellt sich die Einheit der Gemeinde daran dar, dass alle ihre Glieder einen Herrn, Christum, haben, mit dem sie innerlich auf dieselbe Weise, nämlich durch Glauben, verbunden sind, welches Glauben eben als das Vertrauen auf ihn bei dem einen wiederum genau so gestaltet ist, wie bei dem anderen (μία πίστις), und der durch denselben Vorgang der Taufe in das gleiche Verhältnis zu ihnen allen getreten ist (ἓν βάπτισμα)[1]. Endlich aber beruht die Einheit im tiefsten Grunde darauf, dass sie alle[2])

---

1) Man hat sich über die Auslassung des Abendmahls an dieser Stelle umsomehr gewundert, als P. IKor 11 17 die einigende und Gemeinschaft bildende Bedeutung desselben ausdrücklich hervorhebe, wonach seine Erwähnung an unserer Stelle geradezu erwartet werden müsse. Von offenbaren Künsteleien abgesehen, wie wenn Calov. meint, ex paritatis ratione sei mit der Erwähnung der Taufe auch die des Abendmahls implicite gegeben, ist nicht einmal Mey.'s Grund annehmbar, um des triadischen Aufbaues der ganzen Stelle willen sei für das Abendmahl kein Platz gewesen: denn es stand P. ja frei, die πίστις auszulassen, wenn er das Abendmahl durchaus erwähnen wollte, zumal sowohl der εἷς κύριος wie das ἓν βάπτισμα die πίστις involvieren. Am einfachsten ist die Annahme von Harl., dass πίστις und βάπτ. als der subjekt. und objekt. Faktor erwähnt werden, wodurch es zu einem Verhältnis zu dem εἷς κύριος kommt, und daher der Gedanke an das Abendmahl an dieser Stelle unveranlasst war.

2) Es fragt sich, ob dies πάντων bezw. das folgende ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων und ἐν πᾶσιν neutral oder mask. gemeint sind. Es ist richtig, dass P. sich gern des neutralen πάντα in ähnlichen Stellen bedient (Röm 9 5 ὁ ἐπὶ πάντων, 11 36 ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, Kol 1 17: αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, und namentlich in der der unserigen ähnlichsten Stelle IKor 8 6 εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, . . . εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα). Aber entscheidend für unsere Stelle ist dies nicht. In den Parallelen ist überall von dem Verhältnis Gottes oder Christi zur Welt im allgemeinen die Rede; hier dagegen handelt es sich ausschliesslich um die Einheit der

einen und denselben als Gott und speziell als Vater besitzen (εἷς θεὸς καὶ πατήρ), u. zw. so, dass er sich an ihnen allen in gleicher, u. zw. dreifacher Weise bethätigt. Er ist ἐπὶ πάντων, sofern er als Herr über ihnen waltet; er ist διὰ πάντων, durch alle hindurch, sofern die gesamte Gemeinde in allen ihren Gliedern die Stätte seines Waltens und seiner Bethätigung ist, das Gesamtleben der Gemeinde so von ihm bestimmt und durchwaltet wird, dass jeder einzelne daran Anteil hat; und er ist ἐν πᾶσιν, sofern auch jeder einzelne für sich durch den hl. Geist die Stätte des speziellen Wohnens Gottes ist[1]).

Gemeinde. Hierfür wäre eine Betonung des Umstandes, dass Gott über und in dem All walte, völlig gleichgültig. Ja, es lässt sich fragen, ob überhaupt das ἐν πᾶσιν von der gesamten Schöpfung, zu welcher auch die unchristliche Welt gehört, gesagt werden könnte in einem so absoluten Sinne, wie es hier der Fall wäre und an den das ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν Akt 17 28 entfernt nicht heranreicht. Die Hinzusetzung von ἡμῶν in DEFGKL ist also eine dem Sinne nach ganz richtige Glosse. Müssen nun aber πάντων und πᾶσιν in V. 6b maskulinisch gefasst werden, so ist von vornherein unwahrscheinlich, dass πάντων V. 6a anders gemeint ist (Sod.). Dagegen spricht auch die Bezeichnung Gottes als des Vaters, welche, wie wir sahen, auch 3 15 durchaus nicht auf die gesamte Schöpfung angewendet wird. Πατήρ ist Gott nur für diejenigen, welche an seinem überweltlichen Leben teil haben. Auch die Berufung auf IKor 8 6 ist ungenau, sofern dort Gott nicht πατὴρ πάντων genannt wird, sondern im Gegenteil gesagt wird, dass wir Christen denjenigen zum Vater haben, der das All der Dinge hervorgebracht und uns Christen speziell die Richtung auf ihn gegeben (ἡμεῖς εἰς αὐτόν) habe. Das Entscheidendste für die mask. Fassung sämtlicher Ausdrücke bleibt für mich der Zusammenhang, welcher von dem reden will, was den Gemeindegliedern allen gemeinsam ist.

1) In verschiedener Weise hat man den trinitarischen Gedanken in diesen Versen ausgesprochen gefunden. Zunächst in der Erwähnung des πνεῦμα V. 4, des κύριος V. 5, des θεὸς καὶ πατήρ V. 6 (so noch Mey.). Aber mit Unrecht, sofern oben bewiesen ist, dass das ἓν πν. V. 4 schlechterdings nicht von dem trinitarischen Geist verstanden werden kann. Es wäre doch auch höchst wunderlich, wenn P. das trinitarische Schema wirklich im Auge gehabt hätte, dass er das πν. hinter σῶμα gestellt und dadurch jenes Schema unkenntlich gemacht hätte. Zweitens haben namentlich die älteren Ausll. — doch nicht ausnahmslos, z. B. nicht Theophyl., — aber auch einzelne Neuere, z. B. Bngl. (super omnes cum gratia sua eminens; per omnes operans per Christum; in omnibus habitans in spiritu sancto), Olsh. und sogar Beyschl. (Christologie 250: Selbstbewahrung, Selbsterschliessung, Selbstmitteilung) in die drei Präpos. ἐπί, διά und ἐν das trinitarische Schema hineingedeutet. Ganz unmöglich, da alle drei Präpositionen ausdrücklich auf das Verhältnis des θεὸς καὶ πατήρ zu uns bezogen sind. Dass V. 2 und 3 mit Kol 3 12. 15 auf das engste verwandt sind, liegt am Tage; dass aber der Verfasser unserer Stelle die letztere als Vorlage

4 7] Die Mahnung des Ap. war von dem brüderlichen Verhalten der einzelnen Christen zu einander ausgegangen, um sodann in eine Darstellung der Einheit zu münden, welche die gesamte Gemeinde bilden soll. Dieser Gesichtspunkt wird auch im Folgenden, wie namentlich der letzte V. des ganzen Absatzes (V. 16) zeigt, festgehalten. Die Verschiedenheiten der Begabung, von denen V. 7ff. reden, werden nur erwähnt, um nachzuweisen, dass sie jene Einheit der Gemeinde nicht hindern, sondern ihr dienen sollen. Da im Vorigen immer wiederholt von der Gesamtheit der Gemeindeglieder geredet ist, kann der Ausdruck ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν schlechterdings auch nur von allen einzelnen Christen gedeutet werden. Der Umstand, dass V. 11 nur eine begrenzte Zahl besonderer Berufe in der Gemeinde aufgeführt wird, kann um so weniger zum Beweis dienen, dass εἷς ἕκαστος V. 7 sich nur auf Gemeindebeamte beziehe, als gerade dies εἷς ἕκ. in V. 16 zum Abschluss der ganzen Erörterung in seiner allgemeinsten Bedeutung wieder aufgenommen wird. Und wie könnte man auch den Ausdruck in V. 7 nur auf eine Auswahl unter den Christen beschränken, da ἡ χάρις das Subjekt ist, wovon ausgesagt wird, es sei jedem gegeben. Allerdings fehlt der Artikel bei BD*FGL, aber nicht allein liegt es sehr nahe, dass die Fortlassung durch das vorangehende η veranlasst ist, sondern der Artikel wird auch durch den Zusammenhang erfordert, sofern die soeben aufgezählten Gnadengüter, in deren Besitz die Gemeinde steht, in dem Begriff der göttlichen Gnade sich zusammenfassen. Diese ist das grundlegende Heilsgut, ohne welche ein Christenstand überhaupt nicht denkbar ist; nur dass sie sich bei den Einzelnen spezifiziert: je nach dem Mass, in dem Christus sie schenkt, hat der eine sie in anderer Ausgestaltung, als der andere. Dass es sich dabei aber nicht um ein grösseres oder geringeres Mass von Christlichkeit handelt, liegt in dem ganzen Zusammenhange gegeben. Denn wäre davon die Rede, so müsste

benutzt habe, ist nicht beweisbar, da mindestens ebenso möglich ist, dass die Gleichheit des Ausdrucks darauf beruht, dass die beiden Briefe dicht hinter einander geschrieben sind. Noch ungleich weniger haltbar ist die Meinung, dass bei V. 4—6 IKor 8 6 als Vorlage gedient habe. Der Zusammenhang ist beidemal ein ganz anderer: dort handelt es sich um die Anerkennung des einen Gottes und des einen Herrn gegenüber der Vielheit der Götzen, also um den Unterschied von Heiden und Christen; hier um das die Gemeinde Zusammenbindende. Ist der Verfasser beider Stellen derselbe gewesen, erklärt sich die Verwandtschaft des Ausdrucks jedenfalls einfacher, als wenn ein Nachahmer dieselben Ausdrücke wählte, um doch einen ganz anders orientierten, selbständigen Gedanken auszudrücken.

die Erörterung in die Mahnung auslaufen, dass jeder nach vollkommener Christlichkeit streben solle. Das geschieht aber nicht, sondern es wird nur davon geredet, dass jede Gabe einen Wert für die Gemeinde habe und das Zusammenwirken aller Gaben die Gemeinde als Gesamtheit zu einem *ἀνὴρ τέλειος* mache. Die Verschiedenheit in der Art, wie die eine *χάρις* Gott sich den einzelnen mitteilt, kommt also nicht als eine zu überwindende Unvollkommenheit, sondern als etwas von Gott Beabsichtigtes und Geordnetes in Betracht. Dies sind denn auch die beiden Momente, welche offenbar durch das nun folgende ATliche Citat gerechtfertigt werden sollen. In den Worten *ἔδωκε δόματα* wird einerseits der Begriff des *ἐδόθη* V. 7 wieder aufgenommen, andererseits durch die Pluralia *δόματα* und *τοῖς ἀνθρώποις* die Mannigfaltigkeit der Gaben betont, welche vorher durch *ἑνὶ ἑκάστῳ κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς* angedeutet war. Und ebenso werden diese beiden Momente in V. 11 wieder aufgenommen, das erstere durch *αὐτὸς ἔδωκεν*, das andere durch *τοὺς μέν — τοὺς δέ*.

4 8] [1]) Weil der Sachverhalt so ist, wie ihn P. V. 7 eben dargelegt hat, darum (*διό*) ist derselbe schon in der ATlichen Schrift ausgesprochen [2]). Es handelt sich um Ps. 68 19 [3]). Die Umsetzung der zweiten Person in die dritte ist ohne sachliche Bedeutung; dagegen ist der Sinn des Schlusssatzes von P. wesentlich verändert, indem statt von einem Nehmen von

---

1) Vgl. zum Folgenden Hölemann Bibelstudien 2, 89 ff., Engelhardt Gedankengang des Abschnitts Eph 4 7—16 (St. Kr. 1871), Dalmer Bemerkk. zu Eph 4 8 ff. (St. Kr. 1890), sowie die Arbeiten über die Höllenfahrt Christi.

2) Die Einführung eines Zitats mit dem blossen *λέγει*, bei welchem natürlich Gott als Subjekt zu ergänzen ist, nicht die Schrift, bei P. noch 5 14. Gal 3 16. II Kor 6 2. Röm 15 10; ebenso *φησί* I Kor 6 16 (*εἶπεν* mit dem Zusatz *ὁ θεός* II Kor 6 16).

3) עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם. LXX 67 19: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ*. Das *καί* vor *ἔδωκεν* fehlt in ℵADEFG; B. Weiss Textkr. d. paul. Br. 116 wird Recht haben, dass die Fortlassung des *καί* nicht auf Gleichmacherei mit den LXX beruht, da die folgenden Worte ja doch von den LXX völlig abweichen. Wahrscheinlicher erscheint die Zusetzung des *καί* durch Abschreiber als die Fortlassung desselben, wenn es ursprünglich dastand. Der Zusammenhang ist kurz folgender: Jahve hat durch die Wüste Israel in das heil. Land gebracht, Zion zur Königsburg gemacht, die Feinde besiegt; als Sieger fährt er nun auf seinem Wagen in seinen himmlischen Palast zurück, indem er die Gefangenen im Triumph mit sich führt und von den Besiegten huldigende Gaben empfangen hat. Für die Exegese des Zitats kommt das geschichtliche Verständnis des Ps. überhaupt nicht in Betracht, da P. nicht nur aus dem Gedächtnis zitiert, sondern auch sein Verständnis der Worte nicht aus dem Zusammenhang, in dem sie stehen, sondern lediglich aus einer midraschistischen Betrachtung der Worte selbst gewinnt.

Geschenken von einem Geben derselben geredet wird. Die von Harl., Hofm. u. A. angestellten Versuche, beides auf denselben Gedanken zurückzuführen — Gott habe Geschenke genommen, um sie dann seinerseits wieder den Menschen auszuteilen, oder die Menschen selber, welche Gott sich als Opfer geweiht hätte, würden nun von ihm zum Dienst seiner Gemeinde gebraucht —, sind so absolut gegen den Sinn des Urtextes und der LXX, dass sie sich selbst richten (vgl. dagegen z. B. Dalmer, St Kr 1871, 579 f.). Alle solche Künsteleien sind um so willkürlicher, als die chaldäische Paraphrase (יְהַבְתָּא לְהוֹן מַתְּנָן לִבְנֵי נָשָׁא), das syrische AT und die Glosse des Isaak (dicendum est pro לקחת accepisti dona ad distribuenda ea filiis hominum) beweisen, dass in der jüdischen Tradition die Psalmstelle ebenso, wie hier bei P. verstanden ist, sein Zitat also nicht auf einem Gedächtnisfehler, sondern auf der ihm geläufigen rabbinischen Auffassung beruht (vgl. Kautzsch, V.T. loci a P. alleg. 94 Anm.).

4 9. 10] Dieses Psalmwort, mit welchem P. den Satz V. 7 bestätigen wollte, bedarf nun aber selbst wieder einer Erläuterung (daher das eine nähere Bestimmung einführende *δέ*, welches an Gal 2 2, Eph 5 32 Analogieen hat; vgl. Winer ^{7} 53, 7^b, 412), welche in der Form eines Midrasch auftritt, der bei P. selbt an Röm 10 5 ff., im Hbr an 2 8 f. 3 7 ff. 4 3 ff. Analogieen hat. Aus dem Wort *ἀναβῆναι* — so das *τό*, u. zw. setzt P. das Part. der Psalmstelle *ἀναβάς* in das verb. fin. *ἀνέβη* um — entnimmt P. als darin liegende Voraussetzung, dass das betreffende Subjekt vorher herabgestiegen sein müsse. Das Wort *ἀναβῆναι* habe keinen Sinn (*τί ἐστιν εἰ μή*), wenn es nicht ein *καταβῆναι* einschliesse. Und zwar ist dies *καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* erfolgt. Vier verschiedene Erklärungen haben diese Worte erfahren. Die erste (Sod.) lässt das *καταβῆναι* auf das *ἀναβῆναι* folgen; mit jenem meine der Verfasser das Kommen des verklärten Herrn zu den Seinen, um ihnen Gaben zu bringen, wofür 2 17. 5 31 ff. und besonders 3 17 als Parallelen angeführt werden. Diese Erklärung [1]) hat aber an den angeführten Stellen keinen Halt und entspricht nicht dem Zusammenhang unserer Verse selbst. 5 31 ff. redet von einem Kommen Christi aus dem

1) Von vorn ab wäre sie unmöglich, wenn die Lesart *κατέβη πρῶτον* richtig wäre. Die Bezeugung derselben ist allerdings nicht schlecht ($B\aleph^{c}C^{c}$KLP Syr. Vulg.), so dass sie auch von W.-H. in margine und von B. Weiss Textkr. d. p. Br. 102 aufgenommen ist. Dennoch wird sie als Glosse zu betrachten sein, da die Auslassung des *πρῶτον* in der Mehrzahl der Hdschrr. sich sehr schwer begreifen lässt, wenn dasselbe ursprünglich dastand.

Himmel überhaupt nicht; das ἐλθών 2 17 bezieht sich gleichfalls (vgl. zur St.) nicht auf ein Kommen des erhöhten Chr., und ebenso erkannten wir zu 3 17, dass durch den Zusatz διὰ τῆς πίστεως das κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις einen ganz anderen Sinn hat, als in Joh 14 23, womit Sod. es identifiziert. Vor allem aber liegt der Gedanke an ein Herabkommen Christi, um seine Gaben geben zu können, unserer Stelle selbst ganz fern. Diese Gaben nämlich bestehen nach V. 11 in der Sendung von Aposteln, Propheten u. s. w. Dazu aber ist doch ein Herabkommen Chr. vom Himmel in keiner Weise nötig. Nach paulin. Anschauung ist Chr. in Form seines Geistes gegenwärtig; dass er aber den Himmel verlassen muss, um auf Erden wirksam zu sein, ist eine dem P. ganz fremde Vorstellung. Dazu kommt, dass das aor. Part. καταβάς sich auf eine einmalige Thatsache beziehen muss, während die Aussendung der Apostel und der anderen Geistesträger doch nicht als eine solche gedacht werden kann. Endlich aber widerspricht auch die ganze Wortfügung des V. 9 der Soden'schen Fassung. P. sagt, das Wort ἀνέβη habe keinen Sinn, wenn der Betreffende nicht zugleich als ὁ καταβάς gedacht werde. Das passt ja gar nicht auf den Soden'schen Gedanken. Nach ihm hätte P. nicht aus dem ἀνέβη, sondern aus dem ἔδωκε δόματα das καταβῆναι folgern müssen. Denn in der Thatsache der Himmelfahrt Chr. liegt doch an sich keine Notwendigkeit, ihn als wieder herabkommend zu denken, sondern höchstens — nach Sodens Meinung wenigstens —, dass der Erhöhte zugleich als auf Erden wirksam gedacht werden soll.

Die übrigen drei Auffassungen stimmen darin überein, das καταβῆναι vor dem ἀναβῆναι zu denken; sie unterscheiden sich durch die Ausdeutung der κατώτερα μέρη τῆς γῆς [1]). Die zweite, von der Mehrheit der Ausll. vertretene Auffassung (Lat. Vv., wie Tert., Hieron., Pelag., Ambrosiast.; Bngl.; neuerdings Baur u. Holtzm., andererseits Mey., Bleek, Hölemann, Gess, Stier, Kl., Nösgen u. v. A.) findet in καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς den descensus ad inferos in dem Sinne, dass Chr. seine sieghafte Macht auch dort bethätigt habe. Diese Deutung hat unstreitig manches Empfehlende. Der Gegensatz der tiefsten Tiefe (κατώτερα τῆς γῆς: was noch tiefer ist als die Erde) und der höchsten Höhe (ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν) erscheint durchaus angemessen, und die Zusammenstellung von Himmel und Hades ist schon

1) Für die Hinzusetzung von μέρη spricht die weit überwiegende Anzahl von Hdschrr. ℵABCD^cKLP. Für den Sinn macht die Hinzusetzung oder Auslassung von μέρη wenig aus.

im AT wiederholt Bezeichnung der höchsten Höhe und grössten Tiefe (Jes 7 11. Am 9 2. Ps 139 8). Der Ausdruck *κατώτερα τῆς γῆς* würde dem hebräischen תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ entsprechen, welches Ps 86 13. 88 7. 63 10. Ez 26 20. 31 14. 32 18. 24. Thr 3 25 Ausdruck für den Hades ist. Ferner könnte man sich auf das *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* V. 10 berufen, welches seinen vollen Inhalt erst bekomme, wenn neben dem Himmel und der Erde auch *τὰ καταχθόνια* damit gemeint seien. Indessen sind diese Gründe alle einerseits nicht durchschlagend, andererseits will diese Auffassung in den Zusammenhang nicht recht passen. In ersterer Beziehung ist es doch auffällig, dass die LXX für תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ niemals *κατώτερα τῆς γῆς* haben, dieses also sich dem P. nicht von vornherein als geläufiger Ausdruck für den Hades darbot. Das *ἵνα πληρ. τὰ π.* aber macht die Deutung vom Hades wenigstens nicht notwendig, denn *τὰ πάντα* kann ebenso gut veranlasst sein durch den unmittelbar vorhergehenden Ausdruck *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*; ja, es muss doch als fraglich erscheinen, ob der Ausdruck *πληροῦν τὰ πάντα* sich überhaupt auf die Unterwelt beziehen kann. Denkt man dabei an die Ueberwindung der bösen Geister, welche Chr. durch den descensus ad inferos bewirkt habe, so ist zunächst zu sagen, dass nach dem Wortlaut der Psalmstelle das *αἰχμαλωτεύειν τὴν αἰχμαλωσίαν* dem *ἀναβάς* zugeschrieben wird. Inzwischen möchte das nicht ausschlaggebend sein, sofern die Vorstellung sein könnte, dass der Erhöhte diese Gefangenen wie an seinen Triumphwagen gebunden mit sich geführt habe, die Gefangennahme aber schon bei Gelegenheit des descensus erfolgt sei. Bedenklicher aber ist, dass durch diese Ueberwindung der bösen Mächte doch die *καταχθόνια* nicht in demselben Sinne wie Erde und Himmel zu einer Stätte gemacht sind, von der gesagt werden könnte, Chr. erfülle sie, denn die Hölle im Sinne des Aufenthalts der bösen Geister bleibt doch trotz der Besiegung etwas, was nicht in derjenigen Wesensgemeinschaft mit Chr. steht, die mit *πληροῦν* gemeint ist. Vor allem aber ist es eine dem P. fremde Vorstellung, dass die bösen Geister in der Scheol wohnen: sie sind *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* 6 12, sind die *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* 2 2. Und endlich setzt er die Ueberwindung dieser Geisterwelt sonst nicht in den descensus, sondern lässt sie durch den Kreuzestod Chr. geschehen (Kol 2 15). Den Ausschlag aber giebt der Zusammenhang unserer Stelle. Die Worte *τὸ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι κατέβη* sagen auf das deutlichste, dass in dem Begriff des *ἀναβαίνειν* der des *καταβαίνειν* als Voraussetzung liege, sodass jener keinen Sinn habe (*τί ἐστ. εἰ μή*) ohne

diese Voraussetzung. Man kann nicht in die Höhe steigen, wenn man nicht vorher in der Tiefe gewesen ist. Aber unter keinen Umständen lässt sich doch aus dem ἀναβαίνειν schliessen, dass jemand in der allergrössten Tiefe gewesen sein muss. Wie also P. aus dem Begriff ἀναβ. εἰς ὕψος abgeleitet haben kann, dass Chr. gerade in der Unterwelt gewesen sein müsse, lässt sich schlechterdings nicht absehen, und dennoch müsste er diesen Schluss gezogen haben, wenn der Ausdruck κατώτ. μέρ. τ. γῆς von der Unterwelt gemeint wäre. Denn die Worte V. 9 lassen sich nun einmal nur umschreiben: „in dem Begriff des ἀναβῆναι liegt notwendig ein vorhergegangenes καταβ. εἰς τ. κατ. τ. γῆς eingeschlossen". Bei der Deutung von der Unterwelt wird also in den Schluss des P. ein absolut willkürliches und unbegründetes Moment hineingetragen. Ferner aber begreift sich bei der in Rede stehenden Erklärung überhaupt nicht, warum P. in diesem Zusammenhange auf das Hinabsteigen Christi in den Orkus solch Gewicht legt. Es ist höchst charakteristisch, dass Schmieder (nach einem Zitat bei Stier 2, 69) sagt, die Höllenfahrt sei für P. so wichtig gewesen, dass er sie hier selbst mit Unterbrechung seiner Gedankenfolge erwähne. So würde es sich wirklich verhalten; damit aber ist diese Erklärung gerichtet[1]). Freilich glaubt man einen Zusammenhang mit dem Gesamtinhalt der Stelle konstatieren zu können: die Ueberwindung der Mächte des Abgrunds sei die notwendige Voraussetzung für die Erhöhung Chr., also auch für die von dem Erhöhten ausgehenden Gaben. Aber diesen Gedanken kann P. hier nicht gehabt haben. Denn er legt ja gar kein Gewicht auf den Inhalt seines descensus ad inferos, sondern nur auf den Umstand, dass das ἀναβῆναι ein καταβῆναι voraussetze. Hätte er die Ueberwindung der bösen Geisterwelt als notwendige Voraussetzung der Erhöhung betonen wollen, so hätte die Anknüpfung an die Psalmworte ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν ja eine viel bequemere Handhabe geboten, oder er hätte sie wenigstens irgendwie verwendet. Lässt er sie in seiner Deutung der Psalmstelle völlig unberücksichtigt, so ergiebt sich daraus mit Evidenz, dass der darin enthaltene Gesichtspunkt der Ueberwindung feindlicher

1) Ebenso charakteristisch sagt Kl., diese Hinweisung auf die Hadesfahrt Chr. sei ein ganz untergeordnetes und nebensächliches Moment innerhalb dessen, was der Verfasser aus den zitierten Schriftworten zur Anerkennung bringen wolle. So würde es sich in der That verhalten, aber damit stimmt nicht, dass P. mittels mühsamer Deutung der Psalmstelle dieses vermeintlich nebensächliche Moment ausführlich eruiert und offenbar ihm das V. 9 u. 10 Gesagte sehr wichtig ist.

Mächte ihm für das, was er sagen will, gar nicht in Betracht kommt. Aus dem Gesagten folgt, dass die Deutung von einer Hadesfahrt Christi im Sinne eines Triumphzuges, einer Ueberwindung der bösen Mächte, einer Einbeziehung auch des Orkus in das Reich Chr. weder im Wortlaut noch im Zusammenhang der Stelle einen Anhalt hat.

Die dritte Auffassung steht der eben besprochenen insofern nahe, als auch sie *τὰ κατώτ. μέρ. τ. γῆς* auf den Hades bezieht, aber nicht auf die Ueberwindung der bösen Geisterwelt, welche nach dem Tode Chr. und vor seiner Auferstehung erfolgt ist, sondern nur auf das Weilen des gestorbenen Chr. in der Scheol als auf die Vollendung seines Todes. So, wie es scheint, die griech. Vv.: Chrys., Theod., Oekum.[1]; neuerdings Hofm. z. St. (anders Schriftbew. 2, 1. 486) und J. Dalmer a. a. O. Diese Erklärung hat vor der vorigen grosse Vorzüge. Zunächst wird der Ausdruck *κατώτερα μέρη τῆς γῆς* dabei sehr viel verständlicher. Die bei der vorigen Deutung notwendige komparative Fassung des Gen. ist, wenn man *μέρη* für echt hält, unbequem, man würde eher erwarten *τὰ μέρη τὰ κατώτερα τῆς γῆς* oder einfach *τὰ κατώτατα μέρη* ohne *τῆς γῆς*. Einfach dagegen ist der Ausdruck, wenn er die Unterwelt im Gegensatz zur Oberwelt, also den niedriger gelegenen Teil der Erde bezeichnen soll, was damit stimmt, dass im AT die Scheol zur Erde gerechnet zu werden pflegt. Es stimmt ferner bei dieser Deutung vom Totenreich unsere Stelle mit der sonstigen Anschauung der Bibel, wonach der Hades nicht Wohnort der bösen Geister, sondern der Abgeschiedenen ist. Dennoch scheitert auch diese Deutung am Wortlaut und am Zusammenhang. Am Wortlaut: denn es wiederholt sich hier der vorher besprochene Uebelstand, dass P. aus dem Begriff des *ἀναβῆναι* das *καταβῆναι εἰς τὰ κατώτ.* als selbstverständlich ableitet. Man fragt auch hier: wie kann er aus der Thatsache der Himmelfahrt Chr. schliessen, dass er vorher nicht nur überhaupt nicht im Himmel, sondern gerade in der Unter-

---

1) Chrys. sagt *τὰ κάτω μέρη τῆς γῆς τὸν θάνατόν φησιν ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων ὑπονοίας* mit Berufung auf Gen 44 29. Ps 143 7. Allerdings erklärt er gleich darauf die *αἰχμαλωσία* von der Gefangenschaft unter dem Teufel: *αἰχμάλωτον τὸν τύραννον ἔλαβε, τὸν διάβολον λέγω καὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἀρὰν καὶ τὴν ἁμαρτίαν.* Damit meint er aber nicht, dass Chr. den Teufel und seine Engel im Orkus überwunden habe, sondern dass er die Menschen durch seinen Tod aus der Gefangenschaft von Teufel, Tod, Fluch und Sünde erlöst habe. Ganz kurz und klar Theod.: *κατώτερα μέρη τῆς γῆς τὸν θάνατον ἐκάλεσεν* mit Berufung auf Ps 88 7. 139 15.

welt gewesen sein müsse? Die Antwort wird auch hier darin gesucht, dass der Tod Chr. die sachlich notwendige Voraussetzung wie der Erlösung der Welt, so auch für seine eigene Erhöhung gewesen sei. Das zugegeben, bleibt doch der Uebelstand, dass P. eben nicht aus diesem sachlichen Gesichtspunkt, sondern aus dem einfachen Begriff ἀναβῆναι seine Folgerung ableitet. Weiter aber scheitert diese Erklärung daran, dass zwar das Sterben Christi dem P. nicht nur Voraussetzung, sondern Erwirkung der Erlösung ist, aber eben das Sterben als solches, der Kreuzestod, nicht aber das Gestorbensein, der Aufenthalt im Hades. Wenn hier also davon die Rede sein sollte, dass „aus dem Triumph, den Chr. gefeiert habe, sich der Schluss ziehen lasse, dass er vorher einen Kampf bestanden haben müsse“ (Dalmer), so wäre der Ausdruck, er sei in das Totenreich gegangen, der unzutreffendste, der sich denken liesse. Ganz richtig sagt Dalmer im Sinne des P., im Sterben habe Chr. die feindlichen Geister besiegt: dann aber musste vom Sterben, und nicht vom Gestorbensein hier geredet werden. Ebenso scheitert diese Erklärung an V. 10. Nur als Auskunft der höchsten Verlegenheit kann Hofm.'s Deutung betrachtet werden, P. wolle betonen, dass die Hinabfahrt von der Erde ins Unterirdische Christo nicht benommen habe, der über alle Himmel Aufgefahrene zu sein. Als wenn je ein Christ auf den Gedanken gekommen wäre, der Tod Christi habe seine Himmelfahrt unmöglich gemacht, und vor allem, als ob dieser Gedanke durch den vorliegenden Zusammenhang irgendwie indiziert wäre. Viel einnehmender sagt Dalmer, V. 10 betone, dass es der mit dem gestorbenen identische erhöhte Chr. sei, der die Gaben ausgeteilt habe. Er will sagen, wenn Chr. nicht der zu unserem Heil Gestorbene wäre, könnte er nicht als der Erhöhte die Gaben austeilen. Ganz recht; nur dass, wenn P. dies sagen wollte, er nicht sagen musste, der καταβάς sei zugleich der, welcher als ἀναβάς die Gaben austeile, sondern umgekehrt, der die Gaben austeilende ἀναβάς sei eben der, welcher durch sein καταβαίνειν die Möglichkeit dazu geschaffen habe. Endlich will auch mit dieser Erklärung, wenigstens in der Fassung Dalmers, nicht stimmen, dass P. auf die Worte αἰχμ. ᾔχμ. in der Deutung der Psalmstelle gar nicht zurückkommt: denn wenn auch nach ihm es sich um den im Tode gewonnenen Sieg über die feindlichen Mächte handelt, boten ja jene Psalmworte die bequemste Handhabe für diesen Gedanken dar.

So sehen wir uns auf die vierte Deutung gewiesen, wonach die κατώτερα μέρη τ. γῆς Bezeichnung der Erde sind.

Sie erwähnt schon Thom. Aqu., ohne sich aber dafür zu entscheiden [1]), dann verteidigt sie Calv. [2]), Beza (allerdings, indem er wenigstens event. die *κατώτ. μέρη τῆς γῆς* auf den Leib der Maria deutet), Grot. [3]); neuerdings z. B. Harl., de W., Weiss (NTliche Th. [6] 425), auch Katholiken, wie Bisping u. Henle. Für diese Ansicht spricht zunächst der Komparat. *τὰ κατώτερα μέρη*, welcher eine Vergleichung von zwei Grössen voraussetzt. Hätte P. die Dreiteilung in Himmel, Erde, Unterwelt vor Augen gehabt, so würde ihm der Superlativ am nächsten gelegen haben. Dass er aber nicht nur *εἰς τὴν γῆν* sagt, erklärt sich daraus, dass er einerseits den Gegensatz zu *ὕψος* im Vorigen, andererseits den zu *πάντες οἱ οὐρανοί* im Folgenden festlegen wollte: so ergab sich von selbst *τὰ κατώτ. μ. τ. γῆς*, in welchem der Genet. appositiv zu nehmen ist. Da von Chr. die Rede ist, welcher vom Himmel auf die Erde kam, um wieder zurückzukehren, so ist nun der Schluss des Ap. ganz durchsichtig, das *ἀναβ. εἰς ὕψος* setze notwendig ein vorangehendes *καταβῆναι* voraus, welches nach Lage der Sache ein *καταβῆναι* in die dem Himmel gegenüber niedrigere Sphäre der Erde war [4]). Der endgültige Beweis aber für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt in der Erkenntnis des Zweckes, den P. mit seinem Midrasch verfolgt. Das wiederholte und betonte *αὐτός* (V. 10 *αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς* und V. 11 *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν*) weist darauf hin, dass ihm alles an der Feststellung der Person liegt, von welcher der Ps. redet. Nun hat er aber in V. 7 die Momente angegeben, auf die es ihm ankommt, und welche er durch das Psalmwort stützen will. Das war einerseits, dass es verschiedene Gaben giebt: davon redet der Plur. *δόματα* im Ps. und die nähere Ausführung V. 11; andererseits, dass es sich

---

1) Quod potest intelligi dupliciter: uno modo, ut per inferiores partes terrae intelligantur istae partes terrae, in quibus nos habitamus . . . alio modo potest intelligi de inferno, qui etiam infra nos est . . . et sic videtur hoc eis convenire, quae dixerat.

2) Hoc inepte torquent quidam vel ad limbum vel ad inferos, cum de praesentis tantum vitae conditione agat P. . . . comparatur non una pars terrae cum altera, sed tota terra cum cœlo; acsi dixerit, ex sede tam excelsa in hoc nostrum profundum barathrum descendisse.

3) Etiam Deus, de quo sensu primum obvio agit psalmus, primum descenderat, sed in montem Sinai: Christus vero multo inferius in eam partem, in qua homines solent vivere.

4) Der Komparativ *τὰ κατ. μ.* entspricht also ganz genau dem Ausdruck *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* Mt 8 12 ö., womit die Finsternis, welche ausserhalb des Reiches Gottes ist, in Vergleich gestellt wird zu dem Licht, welches innerhalb desselben ist.

um Gaben handelt, welche als solche wertvoll sind und anerkannt werden wollen: ἐδόθη V. 7, der Begriff δόμα V. 8, ἔδωκεν V. 11. Nun aber war in V. 7 noch ein Moment enthalten, nämlich dass diese Gaben von Chr. ausgeteilt würden (κατὰ τὴν δωρεὰν τοῦ Χρ.). Wenn nun die Ausführung V. 9 u. 10 in ein zweimaliges betontes αὐτός mündet, so ist damit von selbst gegeben, dass diese Ausführung beweisen soll, dass das Psalmwort von dem Christus handelt, der vorher als der Spender der Gaben von P. genannt ist. Da in dem Psalm Chr. nicht ausdrücklich genannt ist, so sieht sich P. genötigt, durch eine scharfe Betrachtung der Worte den Beweis zu führen, dass sie von diesem Chr. handeln müssen. Nun weiss jeder Christ, dass es für Chr. charakteristisch ist, vom Himmel auf die Erde gekommen und wieder zum Himmel zurückgekehrt zu sein. Da nun der Begriff des ἀναβῆναι ein vorangehendes καταβῆναι involviere, so sei klar, dass dieser καταβάς, welcher in dem ἀναβάς sozusagen latent gegeben sei, auf den Chr. sich beziehe, von dem die Gemeinde wisse, dass er, der καταβ., zugleich der ἀναβ. ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν sei (V. 10), und der und kein anderer sei es also, welcher nach dem Psalmwort jene in V. 11 näher angegebenen Gaben den Menschen gebracht habe. Ist dies der Gedankengang, so sieht man, wie kein Wort desselben überflüssig ist, vielmehr jedes ganz genau zu dem Zweck, den P. im Auge hat, passt, wie namentlich die κατ. μέρ. τ. γ. in diesem Zusammenhang schlechterdings von nichts anderem verstanden werden können, als von dem Kommen Christi auf die Erde. Gegen diese Auffassung, welche sich ebenso durch ihre grosse Einfachheit, wie durch die Geschlossenheit des Zusammenhangs empfiehlt, wird eingewendet, der Beweis des P. würde nur dann bindend sein, wenn Chr. der einzige wäre, von dem ein solches καταβαίνειν und ἀναβαίνειν prädiziert werden könne. Das sei aber nicht der Fall. Mey. wendet ein, dass ja auch Gott selber nach dem AT auf die Erde gekommen und in den Himmel zurückgekehrt sei. Diesen Einwand hat aber schon Dalmer fallen lassen, denn in der That überträgt ja P., wie die gesamte Urgemeinde, die Aussagen des AT über die Offenbarungen Gottes einfach auf den Chr., durch den sich Gott offenbart. Aber Dalmers eigener Einwand, das καταβ. und ἀναβ. treffe ebenso gut auf Engel zu, ist schlechterdings nicht haltbarer, denn indem P. selbst das ἀναβὰς εἰς ὕψος V. 10 als ein ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν deutet, hat er ja von vornherein die Beziehung auf Engel ausgeschlossen. So wie er die Worte καταβ. und ἀναβ. versteht, nämlich jenes im Sinne von Phl 2 6 und dieses im Sinne

von Phl 2 9 [1]), passen dieselben ausschliesslich auf Christus. So ergiebt sich, warum P. die Worte ἠχμαλ. αἰχμ. nicht bei der Betrachtung der Psalmstelle berücksichtigt. Sie haben für seinen Zweck keine Bedeutung. Im Grunde sind nur die Worte ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις für ihn durchschlagend; das ἀναβ. εἰς ὕψος gebraucht er nur, um das Subj. in ἔδωκε festzustellen; die beiden Worte ἠχμ. αἰχμ. sind nur in das Zitat mit aufgenommen, weil sie eben zwischen denjenigen Worten stehen, die P. für seinen Zweck gebrauchte. Wenn er sie hätte deuten wollen, würde er sie jedenfalls nicht auf die Besiegung von Menschen, sondern der Geisterwelt bezogen haben, welche zwar in seinem Sterben erfolgt war, aber so, dass eben darum nun der Erhöhte die Besiegten als seine Gefangenen (αἰχμ. kollektiv wie Ez 1 1. 3 11. 15. 11 25 und besonders in der Zusammenstellung αἰχμαλωτίζειν αἰχμ. Jud 5 12. II Chr 28 17) mit sich führen kann. Da wir sahen, dass der ganze Midrasch des P. nur dem Nachweis gilt, dass Christus als Subjekt des ἔδωκεν zu denken sei, ist die Meinung in V. 10 nicht, Christus könne nur darum als der Erhöhte Gaben geben, weil er vorher in seiner Erniedrigung die Möglichkeit dazu gewonnen habe, nur die Identität des Erniedrigten und Erhöhten begründe das δοῦναι δόματα, wobei ja auch ὁ αὐτός stehen würde. Vielmehr ist der Schluss des P. ein rein formaler: das ἀναβὰς εἰς ὕψος setzt ein vorhergehendes καταβῆναι voraus; und nun fährt er fort: der καταβάς, den die Gemeinde als Jesum kennt, er und kein anderer (αὐτός, wie so oft Kap. 1 u. 2) ist auch (καί) jener ἀναβάς des Psalmes, so dass also damit der beabsichtigte Beweis vollendet ist, Chr. sei das Subjekt des ἔδωκεν. Was im Ps. mit dem Wort εἰς ὕψος ausgesagt war, wird nun näher expliziert durch ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, und die Notwendigkeit, unter ὕψος die allerhöchste Höhe zu verstehen, durch den Finalsatz ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα begründet. Auch hier liegt die Zweiteilung der Welt in Himmel und Erde zu Grunde; an die Scheol, welche mit zur Erde zu rechnen wäre, ist nicht besonders gedacht. Um über die ganze Welt herrschen zu können, um sie zu dem Gefäss zu machen, welches von ihm

---

1) Es sei erinnert, dass im Sinne des P. das ἀναβ. nicht mit demjenigen Ereignis zusammenfällt, welches wir als Himmelfahrt zu bezeichnen pflegen. Wie im ganzen NT und speziell bei P. durchgehend, ist auch hier das ἀναβ. mit der Auferstehung Christi gegeben. Durch dieselbe ist Chr. in die himmlische Herrlichkeit eingegangen, Die Erscheinungen des Auferstandenen sind Erscheinungen des himmlischen Christus, der nach jeder Erscheinung wieder in den Himmel zurückkehrt.

angefüllt wird, indem ihr Lebensinhalt sich um Christus dreht, muss er die verschiedenen Stufen, welche die überirdische Welt enthält, durchschritten haben (*διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς* Hbr 4 14). Die räumlich vorgestellte Erhöhung über die Himmel ist Träger des Gedankens der inneren Höherstellung Christi. Jener der Gemeinde bekannte *καταβάς*, er und kein anderer ist es, von dem die Psalmstelle das *ἀναβῆναι*, er und kein anderer, von dem sie das *δοῦναι δόματα* aussagt (V. 11). Es ist also durchaus unveranlasst, vor dem *καὶ αὐτός* V. 11 einen Punkt zu setzen, da die Wiederaufnahme des *αὐτός* zeigt, dass es sich nur um zwei koordinierte Folgerungen aus dem *καταβάς* handelt.

4 11. 12] Da die Psalmstelle genau denselben Inhalt hat wie der vorangehende Satz V. 7, dass Christus den einzelnen Gliedern der Gemeinde verschiedene Gaben gegeben habe, so kann der Apostel unmittelbar von der Erläuterung der Psalmstelle in demselben Satz weitergehen zu der Erörterung des Zweckes, welchem diese Verschiedenheit der Gaben dienen soll, so dass erst mit V. 16 der in V. 7 begonnene Gedanke zu seinem vollen Abschluss gelangt. Es ist dies von Wichtigkeit für die richtige Auffassung des 11. Verses. Man pflegt die in demselben genannten Apostel, Propheten u. s. w. als die Explikation des *ἑνὶ ἑκάστῳ* V. 7 aufzufassen. Dazu aber ist die Aufzählung in V. 11 schlechterdings nicht geeignet. Sollte dieselbe vollständig sein, so würde sie zu dem Wortlaut von V. 7 möglichst wenig passen. Nicht zu dem *ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν*, denn das *ἡμῶν* nur auf Beamte der Gemeinde zu beziehen, ist ganz unmöglich: da in V. 4—6 von dem allen Christen gemeinsamen Besitz gesprochen ist, kann niemand darauf kommen, in dem *εἷς ἕκαστος ἡμῶν* plötzlich den engen Kreis der Gemeindebeamten zu finden. Bezieht sich aber *εἷς ἕκαστος* auf alle Gemeindeglieder, wie kann dann der Verf. diesen Satz damit begründen, dass es verschiedenartige Beamte in der Gemeinde gebe? Und in eine wie unmöglich späte Zeit müsste der Brief gehören, wenn die Gemeindebeamten als die einzigen Träger der Gnade Gottes (*ἑκάστῳ ἐδόθη ἡ χάρις*) hingestellt wären, die einzigen, welche Gaben von dem erhöhten Christus empfangen? Man müsste sich also schon entschliessen, in dieser Aufzählung nur Beispiele der durch Christus verteilten Gaben zu sehen. Aber wie wunderlich wären diese Beispiele gewählt, da sie eben nicht das *εἷς ἕκ.* illustrieren, sondern den Eindruck hervorrufen würden, dass es nur einzelne mit Gaben, und dann allerdings mit verschiedenen Gaben ausgerüstete Männer in der Gemeinde gebe. Sod. hat versucht, die Auslassung der IKor 12 28 ge-

nannten Gaben der Heilung, der Zungen, der ἀντιλήψεις u. δυνάμεις daraus zu erklären, dass dieselben zum Teil selten geworden seien, zum anderen Teil (ἀντιλήψεις) mehr von äusseren Mitteln und sozialer Stellung abhängig gewesen seien als von geistiger Gabe. Aber diese Gesichtspunkte genügen schlechterdings nicht. Waren nach Sodens Meinung die εὐαγγελισταί die Erben der Apostel und Propheten, welche nur der Vergangenheit zugehört hätten, so hätte der Verf. die Ap. und Proph. überhaupt nicht nennen dürfen, weil sie gar nicht mehr existierten. Nannte er sie aber, weil sie einmal von Bedeutung gewesen waren, so konnte er auch Zungenreden und Wunder nennen, die nicht weniger einmal von Bedeutung gewesen waren. Und dass die ἀντιλήψεις nicht genannt seien, weil sie auf dem Vorhandensein von äusseren Bedingungen beruhten, trifft nicht zu, weil diese äusseren Bedingungen ja auch als göttliche Gaben I Kor 12 28. in Betracht gezogen werden (ἔθετο ὁ θεός). Man mag sich drehen und wenden, wie man will: in einem Abschnitt, der mit εἷς ἕκ. beginnt und schliesst (V. 7 u. V. 16), können unmöglich die hier genannten Gemeindebeamten als Inbegriff aller Begabung oder auch nur als Beispiele dafür, dass alle begabt seien, genannt sein. Die ganze Schwierigkeit hat man sich aber nur selbst geschaffen, weil man die Worte πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας als einen nebensächlichen Zusatz betrachtete, statt zu sehen, dass damit erst die eigentliche Explikation des ἑνὶ ἑκάστῳ V. 7 gegeben ist. Die im Vorigen genannten Apostel, Propheten u. s. w. sind von Christo darum gegeben, um die gesamte Gemeinde (τῶν ἁγίων) instand zu setzen, ihre Aufgabe der Diakonie, d. h. Christo zu leistender Dienste zu lösen. Jene Männer sind also nur das Mittel, um alle einzelnen Gemeindeglieder zu einer Leistung zu befähigen, und zwar so, dass, wie V. 16 abschliessend sagt, die Gesamtgemeinde in dem Masse sich auferbaut, in welchem jedes einzelne Glied die ihm speziell gegebene Aufgabe löst (ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους). Hätte man, statt den elften V. zu isolieren, ihn als integrierenden Bestandteil des ganzen Absatzes ins Auge gefasst, und hätte man die Anfangsworte von V. 12 unter das Licht des einleitenden Themas V. 7 und des abschliessenden Satzes V. 16 gestellt, so würde von vornherein klar gewesen sein, dass der κάταρτισμὸς τῶν ἁγ. εἰς ἔργ. διακ. von nichts Anderem gemeint sein kann, als von dem, was V. 16 mit absoluter Klarheit ausgesprochen ist, dass nämlich jedes einzelne Gemeindeglied von Chr. seine spezielle Gabe bekommen habe, welche für das Gedeihen der Gesamtgemeinde von Bedeutung

ist. Das Gesagte lässt sich kurz darin zusammenfassen, dass vor V. 12 kein Komma zu setzen ist.

Um also jedes einzelne Glied der Gemeinde zur Lösung einer speziellen Aufgabe zu befähigen, hat Chr. zunächst seiner Gemeinde eine Reihe verschieden gearteter Personen geschenkt, welche in abgestuftem Masse alle eine autoritative, begründende Stellung einnehmen. Hier wie überall stehen die Apostel an erster Stelle als diejenigen, welche mit der Gründung der Kirche im allgemeinen betraut sind, so dass sie durchweg ein Neues zu pflügen haben. Neben ihnen stehen die Propheten, wie 2 20. 3 5, als solche, die wenigstens im einzelnen neue Offenbarungen Gottes bringen, deren Inhalt sich ihnen also nicht als Konsequenz des schon Vorhandenen durch Schlussfolgerungen ergeben hat, sondern ihnen in Gestalt göttlicher Gewissheit unmittelbar aufgegangen ist. Im Unterschiede von beiden scheinen die Evangelisten solche Männer zu sein, welche die ihnen von anderen vermittelte Offenbarung einfach weiter forttragen; es sind Prediger des Evangeliums, doch wohl kaum in dem Sinne, dass sie nur den geschichtlich gegebenen Inhalt des Lebens Jesu verkündet hätten, was vielleicht auf Philippus (Act 21 8) passen würde, aber gewiss nicht den Beruf des Timotheus charakterisiert (II Tim 4 5). Da das Wort im NT nur sehr selten vorkommt, und z. B. nicht Aquila und Epaphras damit bezeichnet werden, könnte es sein, dass es nur auf solche beschränkt wurde, welche die Verkündigung des Evangeliums zu ihrer ausschliesslichen Lebensaufgabe machten. Wenn die Hirten und Lehrer im Gegensatz zu den Vorangehenden unter einen Artikel gestellt werden, so folgt daraus nicht ohne weiteres, dass dieselben Personen nur nach zwei verschiedenen Seiten bezeichnet sein sollen (z. B. Mey.), denn es könnte sehr wohl sein, dass sie, als in einer einzelnen Lokalgemeinde thätig, solchen gegenübergestellt werden sollten, deren Thätigkeit prinzipiell nicht an eine solche gebunden war. Wenn man indessen beachtet, dass das *ποιμαίνειν* unter allen Umständen nur in der Form eines Lehrens im allgemeinsten Sinne möglich war, sofern auch jede sittliche Einwirkung, überhaupt jede Seelsorge immer ein wie auch immer geartetes Belehren voraussetzt, so wird doch als das Wahrscheinlichste erscheinen, dass in der That nur die Thätigkeit derselben Männer mit zwei verschiedenen Ausdrücken charakterisiert werden soll. Dies ist doppelt wahrscheinlich, wenn P. der Verfasser des Briefes ist, welcher *ποιμαίνειν* und *ποιμήν* sonst nicht als term. techn. für berufliche Funktionen gebraucht und daher den dem AT entstammenden bildlichen Ausdruck (Jes 61 5.

Ez 34 2. Ps 78 71) für seine heidenchristlichen Leser durch das Wort *διδάσκαλος* erklärt. Jedenfalls zeigt *ποιμένες*, dass es sich hier nicht wie bei den Aposteln und Propheten um neue Erkenntnisse handelt, auch nicht wie bei den Evangelisten um Begründung des Christenstandes an einzelnen Orten, sondern um eine Ausgestaltung desselben durch Anwendung der allgemeinen im Christentum gegebenen Wahrheit auf den einzelnen Fall. Auch handelt es sich, gemäss der Zusammenstellung beider Worte und in Analogie zu den vorangehenden Worten, nicht darum, dass ein einzelner gelegentlich einmal im Gottesdienst lehrend auftritt (I Kor 14 26), sondern um eine dauernde Thätigkeit, die wesentlich in „Wortverwaltung" bestehende Leitung einer Gemeinde. Dass die später üblichen Namen *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* hier nicht angewendet werden, ist ein Zug, der für die frühere Abfassung des Epheserbriefes nicht ohne Bedeutung ist[1]).

Die Erkenntnis des Gesamtgedankens ist abhängig von der richtigen Auffassung der drei präpositionellen Bestimmungen *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.* Die einen, u. zw. darunter sehr hervorragende Ausll. (Chrys., Theophyl., Oekum., Calv., Bngl., Kl., Wohl.), sehen darin drei koordinierte Zweckangaben, wozu Christus die genannten Männer der Gemeinde gegeben habe. Dass der Wechsel der Präpositionen *πρός* und *εἰς* nicht dagegen entscheidet, ist schon von Mey. richtig bemerkt. Wohl aber entscheidet, dass dann *εἰς ἔργον διακονίας* notwendig vor *πρὸς τὸν καταρτισμόν* stehen müsste. Denn *διακονία* könnte sich nur auf den Dienst der genannten Männer beziehen, und *πρὸς τὸν καταρτ.* würde ebenso wie *εἰς οἰκοδ.* den Inhalt dieses Dienstes angeben; also müsste die formale Bestimmung *εἰς ἐργ. διακ.* am Anfang stehen, um dann durch die materiale Bestimmung *πρὸς τὸν καταρτ.* expliziert zu werden. Andere trennen die beiden Bestimmungen mit *εἰς* von *πρὸς τ. καταρτ.* und lassen die beiden *εἰς* zwei parallele Bestimmungen sein, welche von

---

1) Vgl. über die hier genannten Männer und die *διδάσκαλοι* insonders Weizs.[1] 644; Harnack Lehre d. 12 Ap. 103 ff. 131; Sohm Kirchenrecht I, 29 f. 38 ff. Dass den hier genannten Lehrern der Katechumenenunterricht, vermutlich aber auch die Ausbildung von Berufsarbeitern im Reiche Gottes anvertraut gewesen sein möge (Wohl.), ist ein Satz, der für das apost. Zeitalter absolut unanwendbar ist. Mit Recht macht dagegen Sod. darauf aufmerksam, dass *διδάσκαλος* viel schwerer als die übrigen Namen zum term. techn. werden konnte, da ja auch der Apostel, Prophet und Evangelist eine lehrende Thätigkeit übte. Hier ist durch die Zusammenstellung mit *ποιμένες* der Begriff näher bestimmt.

ἔδωκεν abhängig sind. Πρὸς τὸν καταρτ. τ. ἁγ. soll den letzten Zweck, den Christus bei seinem δοῦναι im Auge gehabt hat, angeben, und εἰς die Thätigkeiten, mit welchen er die Genannten betraut hat mit Rücksicht auf (πρός) die Erreichung dieses letzten Zweckes. So Harl., Mey., Hofm., Sod. Aber abgesehen von den oben gegen diese Erklärung angeführten allgemeinen Gründen, nämlich dass dann das ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν V. 7 schlechterdings in der Luft schwebt, spricht gegen diese Auffassung auch das Folgende, namentlich V. 16. Hiernach nämlich ist die οἰκοδομὴ τοῦ σώμ. τοῦ Χρ. das letzte Ziel, um das es sich handelt; nach der in Rede stehenden Auffassung wäre sie aber nur das vorläufige Ziel, während das letzte der καταρτισμός der einzelnen Gläubigen wäre. Die Verschiedenheit der Gaben, von welcher V. 7 ausgeht, soll ja als kein Hindernis der V. 4—6 betonten Einheit der Gemeinde, sondern im Gegenteil als ein Mittel zur Vollendung der letzteren nachgewiesen werden. Daher kann in diesem Zusammenhang der letzte Zweck, um den es sich handelt, unmöglich in dem καταρτ. des Einzelnen, sondern nur in der οἰκοδομή des Ganzen gefunden werden. Also wird durch den Gesamtgedanken des P. diese Erklärung widerlegt. Daher wird ein dem Ganzen angemessener Gedanke nur gewonnen, wenn man die Worte εἰς ἔργ. διακ. von den vorangehenden Worten πρὸς τὸν καταρτ. τ. ἁγ. abhängig macht. So schon Vulg. (ad consumationem sanctorum in opus ministerii), Luther (dass die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amts), Rück., de W., Weiss NTliche Theol[6] § 106a 440 (die von Gott zu seinem Dienst Geweihten in stand zu setzen zum Werk einer Dienstleistung). Diese Fassung liegt um so näher, als καταρτίζειν auch Röm 9 22 mit εἰς zur Angabe des Zieles verbunden ist. Freilich wäre sie dennoch unmöglich, wenn mit Vulg., Luth. und einigen Anderen unter διακονία das „geistliche Amt“ gemeint wäre, sodass durch den Dienst der vorher genannten Männer alle Einzelnen zu gleichem Dienst befähigt werden sollten, wovon weder im Folgenden die Rede ist, noch verständiger Weise die Rede sein kann. Vielmehr ist διακονία bei P. der Ausdruck für jede Dienstleistung im Interesse des Reiches Gottes. Nicht allein er selbst bezeichnet sich als διάκονος τοῦ Χριστοῦ Kol 1 23. 25 und alle seine Mitarbeiter I Kor 3 5. II Kor 3 6. Kol 1 7. 4 7. I Th 3 2, sondern alle Christen sind ihm διάκονοι θεοῦ II Kor 6 4, u. zw. nicht nur, wo διακονία sich speziell auf äussere Unterstützung bezieht, sondern διακονία ist nur die Kehrseite des Begriffes χάρισμα (I Kor 12 5). Dieses ist die Gabe, welche die διακονία als Aufgabe in sich schliesst.

Es giebt genau so viel διακονίαι, als es χαρίσματα giebt. Das ist nun offenbar der Gedanke, welcher in den Zusammenhang unserer Stelle passt. Jedem einzelnen ist die göttliche χάρις in besonderer Gestalt gegeben (V. 7): diese besondere Gestalt ist sein χάρισμα, und dieses χάρισμα verpflichtet ihn zu einer διακονία. Daher steht der Ausdruck ohne Artikel: zu einem Werk einer Dienstleistung soll jeder der Heiligen geschickt gemacht werden [1]). Dass der Begriff καταρτισμός, welcher sonst nicht im NT vorkommt, hier nicht im Sinne eines Wiederzurechtbringens, der Reparation eines abnormen Zustandes steht, wie er bei Galen von der Wiedereinrenkung eines ausgerenkten Gliedes vorkommt, und das Verbum Mt 4 21. Mk 1 19 von dem Ausbessern der Netze und Gal 6 1 von der Zurechtbringung sündigender Brüder steht (so z. B. Erasm.), folgt aus dem Zusammenhang. Vielmehr ist wie Lk 6 40. I Kor 1 10. II Kor 13 11. Hbr 13 21. I Pt 5 10 von der vollkommenen Ausgestaltung eines Menschen die Rede, wie denn Hesychius das Verbum mit τελειοῦν, Theod. das Partiz. I Kor 1 10 mit τέλειος wiedergiebt. Aber nicht κατάρτισις steht hier, wie II Kor 13 9, sondern καταρτισμός, denn es soll nicht die Thätigkeit der Apostel, Propheten u. s. w., sondern das Resultat derselben beschrieben werden (so richtig Hofm.). Die Gemeinde muss erst begründet sein und die begründete richtig geleitet werden, damit die einzelnen Mitglieder überhaupt in die Lage kommen und innerlich qualifiziert sind, eine Leistung (ἔργον) zu produzieren, welche dem Ganzen der Gemeinde zum Nutzen gereicht (διακον.). Daher bilden die vorher genannten Persönlichkeiten die notwendige Voraussetzung und Mittelstufe, damit es zu demjenigen Ausbau der Gemeinde kommen kann, auf den es bei der Verschieden-

---

1) Mit dem Gesagten ist der Einwand von Harl. beseitigt, διακ. bedeute immer ein einzelnes bestimmtes Amt oder eine einzelne bestimmte Gabe oder Dienstleistung. Gerade das ist ja auch hier der Fall: jeder hat seine ihm bestimmte διακ., aber da jeder eine besondere hat, muss der Ausdruck formell allgemein ohne Artikel stehen. Ungenau dagegen ist der Satz Mey.'s, διακονία bezeichne immer den amtlichen Dienst und dürfe daher auch hier nicht in den allgemeinen Begriff Dienstleistung, Förderung umgesetzt werden. Aemter in dem späteren, rechtlichen Sinne kennt P. überhaupt nicht; jede Thätigkeit in der Gemeinde beruht ihm auf einem Charisma. Darum braucht διακ. aber nicht in den Begriff Förderung umgesetzt zu werden, sondern behält hier denselben Sinn wie immer, einer dem Einzelnen für das Reich Gottes speziell gewiesenen Dienstleistung, eines demselben eignenden individuellen Berufes; nur dass derselbe nicht unter die rechtliche Kategorie des Amtes, sondern unter die religiöse des Charisma subsumiert wird.

heit der jedem Einzelnen zu teil werdenden Begabung abgesehen war. Aus diesem Gedankengang ergiebt sich nun aber weiter, dass die zweite mit *εἰς* eingeführte Bestimmung (*εἰς οἰκοδ. τ. σώμ. τ. Χρ.*) nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, dem vorigen *εἰς* koordiniert ist, sondern den letzten Zweck angiebt, auf den es bei der Zurüstung der Heiligen zu einer individuellen Leistung abgesehen ist. Denn die Auferbauung des Gesamtleibes Christi besteht ja weder in der Zurüstung der Einzelnen zu ihrem Dienst, sodass das zweite *εἰς* dem *πρός* koordiniert sein könnte, noch besteht sie in diesem Dienst selber, sondern dieser ist nach dem Folgenden nur das Mittel, wodurch die Gesamtheit (*οἱ πάντες*) zu einer höheren Stufe emporgehoben wird. Aber auch abgesehen von diesem sachlichen Grunde ist schon der Schluss des 16. Verses, welcher den hier ausgesprochenen Gedanken wieder aufnimmt, der Beweis, dass *εἰς οἰκοδ.* als der letzte Zweck zu denken und also dem vorigen Ausdruck zu subordinieren ist [1]). Mit diesen Worten ist nun der in V. 7 angefangene Gedanke erst zu seinem Ende gekommen. Von der Einheit der Gemeinde war V. 4—6 die Rede gewesen; wie kommt P. nun plötzlich auf die Verschiedenheiten der Begnadung? Um auszuführen, dass sie im Dienst dieser Einheit stehen, dem Ganzen zu gut kommen sollen. Und das spricht er in den letzten Worten des 12. Verses aus. Endlich erhellt so, dass der Einwand Meyers gegen unsere Fassung des 12. Verses nicht durchschlagend ist, es müsse wenigstens dann *πάντων τῶν ἁγ.* stehen. Denn zunächst liegt dem P. nicht daran, nachzuweisen, dass durch die Apostel, Propheten u. s. w. jeder Einzelne zu einer speziellen Wirksamkeit befähigt werde, — dies Moment wird erst V. 16 wieder aufgenommen, — sondern nur nachzuweisen, dass jene verschieden gearteten Persönlichkeiten nur dazu gesetzt sind, um den Gemeindegliedern ihren Dienst möglich zu machen. Der Gedanke wird völlig durchsichtig, sobald man sich entschliesst, beim Lesen der Worte nicht nach V. 11 abzusetzen und den Ton auf *τοὺς μὲν ἀποστόλους κτλ.* zu legen, sondern darüber hinweg die Worte V. 12 als den Hauptträger des mit *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν* angefangenen Gedankens zu betrachten: Christus war es, der jene verschiedenartigen Männer gab,

---

1) Letzteres hat auch Weiss a. a. O. richtig erkannt; aber wegen des eben dargelegten Gedankenganges ziehe ich vor, nicht mit ihm zu übersetzen: zum Werk der Dienstleistung an der Erbauung der Gemeinde, sondern das *εἰς* final zu fassen: zum Zweck der Aufbauung.

um die Glieder der Gemeinde zu einer Leistung für sein Reich zu befähigen [1]).

4 13] Alle diejenigen, welche im Vorigen als Hauptgedanken fanden, dass Chr. verschiedene Aemter eingesetzt habe, haben naturgemäss die Neigung, in dem folgenden Satz mit *μέχρι* die Zeitgrenze zu finden, bis zu welcher diese Aemter überhaupt vorhanden sein werden, d. h. das *μέχρι* unmittelbar an *ἔδωκεν* anzuknüpfen. Wer aber den Zusammenhang der ganzen Stelle festhält, wonach es sich um die Einheit der Gemeinde handelt, der wird viel geneigter sein, den Satz mit *μέχρι* [2]) an die unmittelbar vorangehenden Worte zu knüpfen: die Auferbauung der Gemeinde soll so lange fortgehen, und zwar nach dem Vorigen durch das von den verschiedenen Aemtern angeregte *ἔργον διακονίας*, bis die Gemeinde zu ihrem schliesslichen Ziele gekommen sein wird. Dieses Ziel sollen *οἱ πάντες* erreichen. Auf der einen Seite ist es richtig, dass der Artikel diese *πάντες* als eine geschlossene Einheit bezeichnet, und auch der Ausdruck *εἰς ἄνδρα τέλειον* zeigt, dass dem P. die Gemeinde als Ganzes vor Augen steht; andererseits folgt aber aus dem Ausdruck *ἑνότης τῆς πίστεως κτλ.*, dass Glaube und Erkenntnis nicht nur in der Weise der Gemeinde zugeschrieben werden sollen, dass die einzelnen Mitglieder je ein Stück davon besitzen und so schliesslich die volle Erkenntnis nur durch die Summierung aller dieser einzelnen Stücke gewonnen wird, sondern dass der Glaube und die Erkenntnis jedes einzelnen allen anderen einzelnen zu gute kommen soll, so dass schliesslich Glaube und Erkenntnis bei jedem in vollem Mass vorhanden sind. Denn bei der ersteren Fassung würde von einer Einheit in Bezug auf beide Güter nicht die Rede sein können. Die aus allen einzelnen Mitgliedern bestehende Gesamtheit (*οἱ πάντες*) soll zu einem Ziel gelangen, welches durch die drei parallelen Ausdrücke

---

1) Es ist an sich richtig, dass in dem Ausdruck *οἰκοδ. τ. σώμ.* zwei verschiedene Bilder zusammengewoben werden; aber nicht allein sieht P. überhaupt den Leib auch sonst als ein Bauwerk an (II Kor 5 1), sondern er wird sich an unserer Stelle auch kaum des Ausdrucks *σῶμα Χρ.* als eines bildlichen bewusst gewesen sein, sondern wird ihn nur als Bezeichnung der Gemeinde gefühlt haben.

2) Die Fortlassung des *ἄν* in dem Konjunktivsatz darf kaum, wie zuletzt Oltram. gethan hat, auf einen Unterschied des Gedankens zurückgeführt werden (si l'auteur pose simplement le but, sans se préoccuper des obstacles, *ἄν* disparaît . . .). Die schon bei Thukyd. und Xenoph. grade auch nach *μέχρι* verschiedentlich vorkommende Fortlassung des *ἄν* (Stellen bei Kühner 2, 1 [2]. 206) ist eine ungenauere Redeweise ohne jede spürbare Differenz des Gedankens.

mit *εἰς* in dreifacher Weise bestimmt wird[1]). Zuerst als *ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Der Zusammenhang entscheidet dagegen, dass von einer Einheit des Glaubens und der Erkenntnis im Sinne einer inneren Uebereinstimmung zwischen beiden die Rede sein soll (so Olsh. u. Stier, der nach seiner Weise diese Deutung mit der gewöhnlichen verbindet). Denn die *ἑνότης*, welche das Stichwort des ganzen Abschnittes von V. 13 an ist, ist überall als Einheit der Personen kraft desselben Besitzes gedacht, wird also auch hier um so mehr so aufzufassen sein, als das vorangehende *οἱ πολλοί* entschieden den Gedanken nahe legt, dass diese Vielheit doch innerlich eine Einheit bilden soll. Diese Einheit erstreckt sich also auf die beiden Punkte der *πίστις* einerseits und der *ἐπίγνωσις* andererseits. Dagegen scheint mir um der Wiederholung des Artikels willen nicht wahrscheinlich, dass der Gen. *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* zu beiden vorangehenden Substantiven gehört, denn in diesem Fall würde er wohl vor *ἐπιγνώσεως* fehlen. *Πίστις* ist hier, wie sonst, wo es ohne Zusatz steht, zusammenfassender Ausdruck für das im Christentum gegebene thatsächliche Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott, das vertrauensvolle Ergreifen Gottes; die *ἐπίγνωσις* bringt sich den in der *πίστις* implicite gegebenen Inhalt zum Bewusstsein, ist also die Ausgestaltung derselben nach Seiten der religiösen Erkenntnis, und zwar wird sie als Erkenntnis des Sohnes Gottes bezeichnet, welcher Ausdruck bei Paulus stets den religiösen Wert der Person Christi hervorhebt. Denn während im AT die Gottessohnschaft stets sich auf die Teilnahme an der göttlichen Herrschaft bezieht, also das Verhältnis zur Welt zum Inhalt hat, ist sie in Uebereinstimmung mit dem Vaterbegriff bei P. stets als Teilnahme an dem überweltlichen Inhalt des göttlichen Lebens gedacht, dessen Träger Chr. schon auf Erden ist, auch bevor er die Herrschaftsstellung kraft seiner Erhöhung gewonnen hat (Gal 4 4. Röm 1 3. 4. 8 3. 32). Im Glauben hat man diesen Christus, kraft der *ἐπίγνωσις* weiss man, was man an ihm hat. Durch die folgenden Bestimmungen wird klar, dass die *ἑνότης* hier nicht in erster Linie im Gegensatz gedacht ist zu sachlich falschem Inhalt

1) Hofm. beginnt mit den Worten *εἰς ἄνδρα τέλειον* einen neuen Satz, welcher in dem von ihm adhortativ gefassten Konjunktiv *αὐξήσωμεν* V. 15 sein Verbum hat. Die Gewaltsamkeit, mit welcher so die drei parallelen *εἰς* auseinandergerissen werden, und die Wunderlichkeit, mit welcher der Finalsatz V. 14 eingeklemmt wäre, lassen diese Konstruktion so unmöglich erscheinen, dass eine weitere Widerlegung unnütz ist.

der πίστις und der ἐπίγνωσις, wodurch die Einheit aufgehoben wird, sondern vor allem als Gegensatz unzureichender, noch nicht ausgewachsener religiöser Erkenntnis. Es ist aber zu beachten, dass vermöge der Wortfolge die πίστις, der religiöse Besitz, als das erste hingestellt wird, woraus sich erst die ἐπίγνωσις als die Klarheit über den Inhalt des Besitzes ergiebt. Das so beschriebene Ziel wird zu zweit mit den Worten εἰς ἄνδρα τέλειον bezeichnet, einem prägnanten Ausdruck für den Gedanken: die Gesamtheit soll zu dem Ziel gelangen (εἰς), dass sie ein ausgewachsener Mann ist, d. h. sich im Gegensatz zu einem Kinde als zu ihrer Vollreife gekommen (Hbr 5 14) darstellt. Dieser Ausdruck ist die Veranlassung zu einer dritten Wendung, in welcher das Ziel der οἰκοδομή klar gemacht wird, indem der Begriff τέλειος umgesetzt wird in den des μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Das Bild des ausgewachsenen Mannes legt nämlich zunächst das andere des μέτρον nahe, sofern zwischen dem Kinde und dem Manne ein Massunterschied der Grösse stattfindet. Das Mass aber, welches in diesem Fall zu dem Urteil berechtigt, der Mann — d. h. die Gemeinde — sei ausgewachsen, besteht in der ἡλικία τ. πληρ. τ. Χρ. Dieser Gen. ist also ebenso appositiv gemeint, wie II Kor 10 13 der Ausdruck τὸ μέτρον τοῦ κανόνος κτλ. Nun aber zeigt der Zusatz τοῦ πληρ. τ. Χρ., dass ἡλικία hier nicht von der Körpergrösse, der Statur gemeint sein kann, wie Mt 6 27. Lk 12 25. 19 3, sondern das Lebensalter bezeichnet, wie Lk 2 52. Hbr 11 11. Joh. 9 21.23, und zwar, wie in letzteren Stellen und sonst gewöhnlich, mit dem Nebengedanken des zu einer gewissen Reife gediehenen Alters. Wie schon der Ausdruck ἀνὴρ τέλειος sich auf die innere Reife bezog, so auch hier dieser Ausdruck. Was unter ἡλικία gemeint ist, sagt der davon abhängige Genetiv. Der Gedanke wird um allen Inhalt gebracht, wenn man τὸ πλήρ. τ. Χρ. als Bezeichnung der Gemeinde nimmt, denn dann erhält man den Satz, die Gemeinde solle zu dem Lebensalter der Gemeinde gelangen. Vielmehr ist τὸ πλήρ. τ. Χρ. hier ganz einfach die Vollsumme dessen, was in Christo ist, was in seiner Gesamtheit den Inhalt der Person Christi darstellt. Diese gesamte Fülle Chr. soll nun nach 1 23 in der Gemeinde sich spiegeln; sie ist also ausgewachsen, zur Reife gelangt, wenn sie das πλήρ. τ. Χρ. darstellt [1]). Somit ist die dritte Bestimmung

1) Durch den Gedankengang sind alle anderen Auffassungen des Ausdrucks ausgeschlossen. Die einen beziehen ἡλικία auf die Person Christi und übersetzen entweder: wir sollen herankommen zu der voll-

mit εἰς nur die nähere Ausführung der zweiten, wie die zweite die der ersten war. Der Gesamtgedanke ist also: Christus hat der Gemeinde verschiedenartige Diener gegeben, welche ihre Glieder (οἱ ἅγιοι) zu einer Dienstleistung befähigen sollen, durch welche die Gemeinde bis zu dem Ziel aufgebaut wird, dass alle in gleicher Weise am Glauben und an der Erkenntnis des Gottessohnes teil haben, d. h. die Gemeinde sich als ein ausgereifter Mann darstellt, d. h. der Spiegel der gesamten in Christo beschlossenen Fülle ist. Der Streit, ob hiermit die Zeit nach der Parusie gemeint ist oder eine Herrlichkeitsperiode der Kirche vor der Parusie, ist überhaupt unveranlasst. Es handelt sich hier nicht um das Wann, sondern um den Inhalt der Vollendung, um das, was die Gemeinde ihrem Begriff nach werden muss, und wozu die Verschiedenheit der χάρις V. 7 ein Mittel sein soll.

4 14—16] Den nun folgenden Absichtssatz mit ἵνα von dem voraufgehenden Satz μέχρι καταντήσωμεν abhängig zu machen, verbietet sich durch den Inhalt des ersteren. Denn V. 14—16 stehen unter dem Hauptbegriff des Wachsens. Dieses aber kann unmöglich der Zweck sein, zu welchem die höchste Vollkommenheit der Gemeinde dienen soll. Ist sie ausgewachsen, so braucht sie nicht mehr zu wachsen und kann nicht mehr wachsen. Derselbe Grund entscheidet aber auch dagegen, V. 14—16 mit Sod. u. Wohl. als ein dem μέχρι κτλ. koordiniertes Stück aufzufassen: dann müssten V. 14—16 vor V. 13 stehen, denn naturgemäss sagt man zwar: wir sollen wachsen und endlich vollendet werden, aber nicht: wir sollen vollendet werden und wachsen. Daher kann der Finalsatz ἵνα κτλ. nur abhängig gemacht werden von dem Hauptgedanken V. 11. 12. Dies ist von vorn herein um so wahr-

---

kommenen Grösse Christi (ἡλικία gleich statura, τοῦ πληρ. dazu gehöriger gen. qualit., gleich „völlig") — z. B. Bucer und Beza —, oder: zu der Grösse der Vollkommenheit Christi, so dass τοῦ Χρ. von πληρ. abhängt (z. B. Wolf), oder endlich: sie nehmen ἡλ. in der Bedeutung „Mannesalter" und gewinnen dann denselben Sinn (z. B. Luth.). In allen diesen Fällen findet also eine direkte Vergleichung der Gemeinde mit Chr. statt: sie soll werden, was dieser ist. Schliesslich ist so der Gedanke der richtige, nur dass πλήρωμα um den Sinn gebracht wird, welchen es in Kol und Eph sonst immer hat. Das ist nicht der Fall bei der Erklärung des πλήρ. τ. Χρ. von der Kirche: sie ist ja in der That die Fülle dessen, was in Christo ist, nur dass man dann nicht übersetzen darf: das von Christus Erfüllte, sondern: die Vollsumme Christi. Aber nach dem im Text Bemerkten ist dieser Gedanke hier logisch unmöglich (gegen Hofm., Sod., Kl.). Oltram. fasst auch hier πλήρ. gleich sainteté, perfection morale. Das Richtige z. B. bei Mey., Cr. und Weiss (NTliche Theol.[6] 435).

scheinlicher, wenn man erkannt hat, dass V. 13 nur nähere Bestimmung zu den Worten εἰς οἰκ. τ. σώμ. τ. Χρ. V. 12 fin. ist. Der Begriff der οἰκοδομή war, wie wir sahen, der Hauptbegriff, auf den der ganze Satz V. 11. 12 hinauslief. Auf denselben Begriff läuft der Zwecksatz V. 14—16 hinaus (τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖτε εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ): Beweis, dass der Satz mit ἵνα nur die nähere Explikation des Begriffes οἰκοδομή ist, also die Darstellung der Absicht, welche bei der Verschiedenheit der Begnadung gewaltet hat. Es ist klar, dass der Absichtssatz in zwei Hälften zerfällt, einen negativen Teil V. 14 und einen positiven V. 15. 16. Die Schwierigkeit, zugleich aber auch der Ausgangspunkt für das richtige Verständnis liegt in dem auffälligen Umstande, dass hier mit einem Mal, und zwar auf den ersten Blick unveranlasst, der Gegensatz von falscher, ja trügerischer, und rechter Lehre auftritt. Dass nach dieser Seite bei den Lesern spezielle Gefahren vorhanden gewesen seien, ist an sich nicht wahrscheinlich, da nicht nur im übrigen der Brief davon nichts verrät, sondern auch die sehr unbestimmte Weise, wie P. 4 20 von der den Lesern gewordenen Predigt spricht, den Eindruck macht, dass er über die Zustände der Gemeinden des näheren gar nicht unterrichtet ist. Aber selbst wenn unsere Verse mit Rücksicht auf spezielle Zustände der Leser geschrieben wären, würde die Schwierigkeit damit nicht beseitigt sein, denn es bliebe immer die Frage übrig, wie Paulus darauf kam, gerade in diesem Zusammenhang auf Irrlehren zu sprechen zu kommen, wo er von der Verschiedenheit der Begnadung, also wohl von verschiedenen Arten und Stufen der Erkenntnis, aber nicht von dem Gegensatz wahrer und falscher Erkenntnis zu reden scheint. Aber die Lösung des Rätsels folgt auch hier wieder aus der scharfen Beachtung des gesamten Zusammenhangs. In V. 15 ist das ἀληθεύειν, welches offenbar den Gegensatz zu der V. 14 genannten falschen Lehre bildet, die Voraussetzung für das Wachstum der Gemeinde. Das stimmt ganz genau damit, dass V. 11. 12 die Apostel und Lehrer die Aufgabe haben, die Mitglieder der Gemeinde zu einem Dienst zu bereiten, welcher zu ihrer οἰκοδομή führen soll. Nun erklärt sich uns, warum V. 11 nur solche Personen genannt sind, welche mit der Lehre zu thun haben, so dass selbst bei der Erwähnung der ποιμένες ausdrücklich auf ihre Bedeutung als διδάσκαλοι hingewiesen ward. Sie sollen garantieren, dass die Gemeinde nicht auf Irrwege in Bezug auf die Auffassung des Evangeliums gerät, sei es, dass sie neue Offenbarung zu bringen haben, wie die Apostel und Propheten, sei es, dass sie die alte Offenbarung

fortzuleiten oder auf den einzelnen Fall anzuwenden haben, wie die Evangelisten und Hirten. So wird die Gemeinde befähigt, sich vor Irrlehre zu hüten (V. 14), und das ist die Voraussetzung für ihr Wachstum (V. 15). Damit ist erst die Basis gewonnen, auf welcher nun das *ἔργον διακονίας* der einzelnen erfolgen und in gedeihlicher Weise die Gesamtgemeinde sich auferbauen kann (V. 16). Hiermit stimmt des weiteren, dass V. 4—6 lauter Stücke als Momente der Einheit der Gemeinde genannt sind, welche auf dem Gebiete der Lehre, nicht des Lebens liegen. Das befremdet zunächst, da V. 2 u. 3 Ermahnungen, die auf dem Gebiete der Ethik sich bewegen, gegeben sind. Sie alle fallen unter die Kategorie der Liebe; auch das *σπουδάζειν τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος* V. 3 fällt unter diesen Gesichtspunkt. Das ist aber derselbe Gesichtspunkt, welcher V. 15 u. 16 am Anfang und Schluss des letzten Satzes mit den Worten *ἐν ἀγάπῃ* wiederaufgenommen wird. So erhellt, dass die dazwischen liegende Erörterung über die Wirksamkeit der Lehrbegabten in der Gemeinde und namentlich über die Abwehr der Irrlehre V. 15 nur die Basis bilden soll für eine auf der Liebe beruhende weitere Auferbauung der Gemeinde. Die Einheit in Bezug auf den Inhalt des Glaubens kommt nur als Voraussetzung und Ermöglichung der gegenseitigen Hilfeleistung zum Zweck dieser Auferbauung (V. 16) in Betracht. Endlich erhärtet sich die Richtigkeit dieser Auffassung daran, dass schon 2 20 die Lehrbegabten, zunächst die Apostel und Propheten, als die unterste Schicht des Baues betrachtet wurden, auf welcher der weitere Bau sich erhebt, nur dass in unserem Zusammenhang zu jenen Kategorieen auch noch die übrigen Formen der Lehrthätigkeit (V. 11) hinzugefügt sind. Somit handelt es sich ganz in Uebereinstimmung mit dem Charakter unseres Briefes hier nicht um irgend welche speziellen Irrlehren, von denen die Leser gerade angefochten sind, — dagegen spricht ja schon der allgemeine Ausdruck *παντὶ ἀνέμῳ διδασκαλίας*, — sondern es liegt der ganz allgemeine Gedanke vor, die Wirksamkeit der von Chr. der Gemeinde geschenkten Lehrer sei die Sicherung gegen das Eindringen irgend welcher falschen Lehre.

4 14] Der Ausdruck *νήπιοι* V. 14 darf nicht als Gegensatz zu dem *ἀνὴρ τέλειος* V. 13 gefasst werden, wenn er vielleicht auch formell dadurch veranlasst ist. Nicht allein, dass der *ἀνὴρ τέλ.* Bild für die Gesamtgemeinde ist, hier es sich um die einzelnen Glieder handelt, — das könnten nur zwei verschiedene Gesichtspunkte für dieselbe Sache sein —; entscheidend ist vielmehr, dass mit *ἀνὴρ τέλειος* der schliessliche

Zustand der Gemeinde gezeichnet wurde, während hier das μηκέτι ὦμεν νήπιοι die Voraussetzung bildet, von der aus erst das Wachstum der Gemeinde möglich wird (V. 15), welches zu dem Zustande eines ἀνὴρ τέλ. führen soll. Die Aufhebung der Unmündigkeit ist vielmehr dasselbe, was V. 12 als καταρτισμὸς τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας hingestellt wurde, jene Basis, auf der dieses ἔργον stattfinden soll, das zur οἰκοδομή führt. Der Zustand eines νήπιος kommt hier nach der Seite in Betracht, dass es dem unmündigen Kinde an jeder Fähigkeit selbständigen Urteils fehlt, es also jedwedem Einfluss, der sich geltend macht, willenlos anheimfällt. Dieser Zustand wird durch die Part. κλυδωνιζόμενοι (κλύδων von der Wasserwoge Lk 8 24. Jak 1 6) καὶ περιφερόμενοι (Jud 12) gezeichnet. Wie der Wind die Meereswogen bald hoch aufsteigen, bald sich wieder tief senken lässt und die Wasser bald hierhin bald dorthin trägt, so wird der νήπιος durch jede ihm entgegengebrachte Lehre unruhig umgetrieben, so dass es nie zu einer sicheren und ruhigen Bestimmtheit bei ihm kommt[1]). Schwierig ist die Konstruktion der einzelnen zu diesen Part. hinzugefügten Bestimmungen. Sicher ist, dass die ersten Worte ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων die Charakteristik des Thuns der Irrlehrer, vermöge dessen sie solches Wirrsal anrichten, angeben, also ἐν mit „vermöge" zu übersetzen ist. Aber schon die Bestimmung des Begriffs κυβεία hängt von der Konstruktion der folgenden Worte ab. Zunächst fragt es sich, ob ἐν πανουργίᾳ der vorangehenden Bestimmung mit ἐν koordiniert, also als Apposition aufzufassen, oder nähere Bestimmung dazu, also den Worten ἐν τ. κυβ. zu subordinieren ist. Zweitens fragt es sich, ob πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης eine dritte, den beiden vorangehenden Ausdrücken mit ἐν abermals koordinierte Bestimmung ist, oder ob es nähere Bestimmung zu ἐν πανουργ. ist, oder, wenn letzteres mit den vorangehenden Worten ἐν τ. κυβ. einen Begriff bildet, zu diesem ganzen Begriff eine nähere Bestimmung bildet, oder endlich von den Partizipien abhängt. Beginnen wir mit den letzten Worten πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης. Lässt man dieselben von περιφερόμενοι abhängen, so gestaltet sich

1) Also nicht mit einem Schiff, das ohne Anker liegt und dahin und dorthin umgetrieben wird, und einem anderen, das ohne Steuer auf hoher See fährt, wird der νήπιος verglichen (so z. B. Hofm. und Wohl.), sondern mit den Wassern selber, die von dem Winde getroffen werden, so dass die beiden Verba sich nur so verhalten, dass κλυδων. die unruhige Bewegung nach oben und unten, περιφ. die nach allen Seiten, also in die Breite, bezeichnet.

der Sinn wieder verschieden, je nachdem man *τῆς πλάνης* als gen. subj. oder als gen. obj. nimmt. Ersteres z. B. Hofm.: die Irrlehrer treiben die *νήπιοι* um mit der Absicht darauf, das Wirrsal planmässig ins Werk zu setzen. Das scheitert am Sinne. Denn das *περιφέρειν* ist gar nicht die Absicht der Irrlehrer. Jeder derselben will die Leser auf seinem speziellen Standpunkt festhalten. Das *περιφέρεσθαι* ist nur die Folge davon, dass verschiedene Irrlehrer auf die Gemeinde Einfluss zu gewinnen suchen; dann aber kann nicht gesagt werden, das *περιφέρεσθαι* geschehe in der Absicht, die Irrlehre planmässig ins Werk zu setzen, da letzteres, aber nicht ersteres in der Absicht der Irrlehrer liegt. Als gen. subj. betrachtet Wohl. dies *πλάνης* und übersetzt: die Leser lassen sich umhertreiben je nach dem berechneten Verfahren der *πλάνη*, bei welchem Ausdruck er mit Bngl. an den Satan denkt. Das ist unmöglich, weil dieses „je" rein eingetragen ist: es würde dann wenigstens *πρὸς τὰς μεθοδείας τῆς πλάνης* heissen müssen. Ausserdem dürfte nicht *πρός* stehen, sondern es müsste *κατά* heissen, da das berechnete Verfahren des Satans nicht das Ziel ist, zu dem das *περιφέρεσθαι* führt, sondern es den Massstab bildet, nach welchem oder auf Grund dessen es zu dem *περιφέρεσθαι* kommt. Man kann die Beziehung auf die Part. nur festhalten, wenn mit *πρός* das Resultat angegeben ist, zu dem dieses *περιφέρεσθαι* führt: der Wind treibt sie hin und her, bis sie endlich bei der Irrlehre stranden. Aber auch das ist sachlich und sprachlich bedenklich. Sachlich: denn das *περιφέρεσθαι παντὶ ἀνέμῳ διδασκαλίας* setzt doch voraus, dass die *νήπιοι* sich von jeder Irrlehre zeitweilig imponieren lassen; dann aber sind sie schon bei dem *περιφέρεσθαι* in der Gewalt der *πλάνη*, und diese kann nicht als das Ziel betrachtet werden, zu dem sie gelangen. Und sprachlich: denn *μεθοδεία* schliesst jedenfalls das Merkmal des Absichtlichen ein; dann aber kämen wir wieder auf den Gedanken, dass das *περιφέρεσθαι* ein bewusstes Mittel ist, um in die *πλάνη* zu führen, während es doch in der That nur der zufällige Erfolg davon ist, dass verschiedene Irrlehrer sich geltend machen. Grade dieses Merkmal des Absichtlichen, welches in dem Begriff *μεθοδεύειν* liegt, legt von vorn herein nahe, die Worte eng mit *ἐν πανουργίᾳ* zu verbinden, welcher Begriff gleichfalls dies Merkmal enthält. *Πανοῦργος* ist ein verschlagener Mensch, der seine Absichten verhehlt und in hinterlistiger Weise zu erreichen sucht (II Kor 12 16 *ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον*). Daher haben z. B. Harl., Mey. (vermöge Arglist, die zum Ränketreiben des Irrsals wirksam ist), Kl. (Arglist zum

Schleichweg des Betruges hin) die letzten Worte von ἐν παν. abhängen lassen. Aber man braucht nur diese Uebersetzungen zu lesen, um den Eindruck zu bekommen, wie unendlich hart diese Verbindung ist. Sie wird noch misslicher, wenn man ins Auge fasst, dass dabei ἐν παν. als Appos. zu dem vorangehenden ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων aufgefasst wird. *Κυβεία* heisst Würfelspiel. Ein solches ist doch nicht an sich schon betrügerisch, so dass der bildliche Ausdruck durch den eigentlichen, πανουργία, erklärt sein könnte; vielmehr führen die vorangehenden Worte, die von den verschiedenen Lehren (παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκ.) und von dem περιφέρεσθαι dadurch reden, auf das Merkmal des wechselvollen Resultats beim Würfeln, sofern bei jedem Wurf eine andere Zahl erscheint: dann aber ist erst recht nicht abzusehen, wie zu diesem Begriff ἐν πανουργίᾳ eine explizierende Epexegese (Oltram.) bilden soll. Und dazu kommt, worauf Hofm. mit Recht hinweist, dass κυβεία ein Thun, πάνουργία aber eine Eigenschaft ist, was doch auch der Annahme nicht grade günstig ist, das eine solle durch das andere erklärt werden. Viel einfacher gestaltet sich der Gedanke, wenn ἐν πανουργίᾳ von den vorangehenden Worten abhängig gemacht wird, so dass von einem hinterlistigen, also betrügerischem Würfelspiel die Rede ist. Dann aber gewinnt man auch die Möglichkeit, die Härte zu beseitigen, welche bei der Unterordnung von πρὸς τ. μεθ. τ. πλ. unter ἐν παν. entstand, indem man nämlich mit Kähler jene Worte von dem Gesamtbegriff κυβ. τ. ἀνθρ. ἐν παν. abhängig macht[1]). So ergiebt sich ein einheitlicher und durchaus angemessener Sinn des Ganzen. Mit der Schnelligkeit, die wir auch sonst in unserem Briefe bemerkt haben (z. B. 2 19 ff.), geht P. von einem Bilde zum anderen über. Was er soeben als verschiedene Windrichtung bezeichnet hat, charakterisiert er nun als ein Würfelspiel. Der allgemeine Ausdruck τῶν ἀνθρ. soll natürlich nicht bestimmte Menschen angeben, sondern gegenüber dem, was Christus durch Vermittlung der von seinem Geist erfüllten Lehrer giebt, dasjenige bezeichnen, was die Menschheit, auf sich selbst gestellt, in Bezug auf göttliche Dinge produziert (vgl. den ähnlichen Ausdruck παράδοσις τῶν ἀνθρώπων und die folgende Erläuterung durch den Gegensatz κατὰ

1) Er übersetzt: wenn die Menschen ihr leichtfertiges Spiel arglistig zu planmässigem Betriebe des Irrwahnes üben. Nur dass statt „wenn" genauer zu übersetzen wäre „indem", und dass das Merkmal der Leichtfertigkeit eingetragen ist: nach dem Zusammenhange kommt es vielmehr auf das Zufällige und Wechselvolle des Würfelns an.

τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν Kol 2 8). Da giebt es nur ein Hin und Her so wechselnder und zufälliger Resultate, wie beim Würfelspiel [1]). Aber nicht nur das, sondern dieses Würfelspiel ist auch ein hinterlistiges, betrügerisches [2]). Dieses betrügerische Würfelspiel aber dient πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης. Haben wir richtig erkannt, dass diese Worte von dem ganzen vorhergehenden Ausdruck abhängig sind, so kann πλάνη nicht die Macht bezeichnen, welche μεθοδεύει, so dass der Genetiv ein subjektiver wäre, sondern es kann damit nur das Resultat bezeichnet sein, dem die Menschen mit ihrem listigen Würfelspiel zustreben; der Genet. muss also objektiv gefasst werden (πρὸς τὸ μεθοδεύειν τὴν πλάνην). Wäre τῆς πλάνης subjektiv gedacht, so würde das μεθοδ. von einem ganz anderen Faktor ausgesagt sein, als die vorangehende πανουργία; ist aber πρὸς τ. μεθ. τ. πλ. nähere Bestimmung zu dem vorangehenden Ausdruck, so muss die μεθοδεία denselben Subjekten angehören wie die πανουργία, und es kann dagegen schlechterdings nicht entscheiden, dass in einem ganz anderen Zusammenhang 6 11 μεθοδεία mit einem Subjektsgenetiv verbunden ist. Heisst μεθοδεύειν τὴν ἀλήθειαν durch planmässiges, kunstvolles Vorgehen die Wahrheit herausbringen (Diod. 1 81), so heisst μεθοδεύειν τὴν πλάνην durch planmässiges Vorgehen den Irrweg als Resultat herbeiführen, und ἡ μεθοδεία τ. πλ. ist also zu übersetzen „das planmässige Inswerksetzen des Irrwegs" (so Hofm., Kähler). Jeder der falschen Lehrer will, weil er eben ein solcher ist, die Gemeinde irreführen. Da der eine es auf diesem, der andere auf jenem Punkt thut, so ist ihrer aller Werk eine κυβεία: gegenüber der einen, objektiven, innerlich notwendigen Wahrheit tragen ihre Aufstellungen den Stempel des Subjektiven und Willkürlichen. Ihnen allen aber ist gemeinsam, dass sie ἐν πανουργίᾳ handeln und ein μεθοδεύειν treiben. Diese listige Berechnung liegt darin, dass sie jene ihre subjektiven Meinungen mit dem Schein

---

1) Wie häufig die bildliche Anwendung von κυβεύειν bezw. κυβεία war, geht daraus hervor, dass das Wort in den Talmud übergegangen ist. Es kommt als Bild für leichtsinniges oder tollkühnes Wagen vor (ῥιψοκινδύνως τι πράσσειν Suid.), was aber dem Zusammenhang hier fern liegt. Dann aber heisst es auch „es auf gutes Glück ankommen lassen", „dem Zufall etwas anheimgeben", und so ist es hier gemeint.

2) Dass hier von betrügerischem Spiel die Rede sein muss, haben schon die griech. Ausll. erkannt, wenn sie auch ἐν πανουργίᾳ als Appos. fassen. So Theodor.: κυβείαν τὴν πανουργίαν καλεῖ. πεποίηται δὲ ἀπὸ τοῦ κυβεύειν τὰ ὄνομα· ἴδιον δὲ τῶν κυβευόντων τὸ τῇδε κἀκεῖσε μεταφέρειν τὰς ψήφους καὶ πανούργως τοῦτο ποιεῖν.

der göttlichen Wahrheit umkleiden. Sie zwar sehen in dem, was wirklich πλάνη ist, heilsame Wahrheit, die sie durchsetzen wollen; in der That aber ist die Kunst, welche sie anwenden, ihre Meinungen als christlich und göttlich hinzustellen, nichts als ein μεθοδεύειν τὴν πλάνην. Unter πλάνη versteht P. aber hier so wenig wie Röm 1 27. I Th 2 3. II Th 2 11, vgl. I Joh 4 6, einen Irrtum im Sinne eines Missgriffes, sondern den Irrweg, eine der göttlichen Wahrheit entgegengesetzte falsche Richtung, welche als solche seelengefährlich und verderblich ist. Die Versuchung, solchen Irrlehren in ihrem bunten Wechsel bei sich Raum zu geben, weil die Leser wie unmündige Kinder in sich selbst keinen festen Massstab des Urteils besitzen, soll also durch die Thätigkeit der von Chr. ihnen geschenkten Lehrer abgewehrt werden: das ist der Sinn der ersten Hälfte des Finalsatzes.

4 15] Dem tritt nun V. 15. 16 die positive Seite gegenüber, sodass das δέ mit „vielmehr" zu übersetzen ist. Den gesamten Gegensatz gegen das von den Irrlehrern Gesagte fasst P. in dem einen Begriff ἀληθεύειν zusammen. Das Wort kann hier nicht anders übersetzt werden als sonst immer: die Wahrheit reden. Uebersetzungen wie „sich der Wahrheit befleissigen" (Kl.), „sie pflegen" (Sod.), „sie zur Geltung bringen" (Kähler)[1]) gehen über den einfachen Wortsinn hinaus und sind lexikalisch ohne jeden Halt. Natürlich ist nun aber hier nicht von der sittlichen Pflicht der Wahrhaftigkeit im gewöhnlichen Sinne die Rede, was dem ganzen Zusammenhang absolut fernliegen würde. Vielmehr ist unter der ἀλήθεια hier, wie 1 13. 5 9. 6 14, vgl. Gal 2 5. 14. 5 7. Röm 1 18, die religiöse Wahrheit, also der Inhalt des Evangeliums, gemeint. Da nun aber hier es sich nicht um den inneren Besitz derselben handelt, sondern um das Gemeindeleben, in welchem die Wahrheit zum Ausdruck kommen soll, so ist nicht gesagt τὴν ἀλήθειαν κατέχοντες, sondern ἀληθεύοντες: der Inhalt ihrer Rede soll diese Wahrheit des Evangeliums sein. Umstritten ist, ob ἐν ἀγάπῃ zu dem Part. ἀληθ. oder zu dem Hauptverbum αὐξήσωμεν gehört. Für ersteres lässt sich anführen, dass der eine Begriff ἀληθεύοντες sich gegenüber der ausführlichen Schilderung der Irrlehrer sehr kahl ausnehme; auch hat es etwas Bestechendes, dass der Begriff ἀλήθεια den Gegensatz zur πλάνη und der Begriff ἀγάπη den Gegensatz zur πανουργία bilde (Hofm.). Doch sind beide Gründe nicht

1) Dasselbe Gefühl, welches die neueren Ausll. zu solchen willkürlichen Uebersetzungen veranlasst hat, hat schon im Occident (FG d e f g Vulg.) die Lesart ἀλήθειαν ποιοῦντες hervorgebracht.

durchschlagend: letzterer nicht, weil List und Liebe überhaupt keine komplementären Begriffe sind und gerade in diesem Fall das Wirken der Irrlehrer doch nicht auf Lieblosigkeit gegen die Brüder beruht; das erstere nicht, weil der Ton in dem folgenden Satz ja gar nicht auf dem Festhalten der ἀλήθεια ruht, sondern auf dem αὐξάνειν, sodass es ganz angemessen erscheint, dass der im Vorigen genügend besprochene Gegensatz gegen die Irrlehrer nur ganz kurz aufgenommen wird. Dazu kommt, dass die Mahnung, auch den Irrlehrern gegenüber in liebevoller Weise die Wahrheit zu vertreten, dem Zusammenhang recht fern liegt. Was aber für die Verbindung von ἐν ἀγ. mit dem Folgenden entscheidet, ist der Schluss von V. 16. Die ganze Mahnung des Apostels läuft auf die οἰκοδομὴ ἐν ἀγάπῃ hinaus. Dann wird aber auch hier, wo er die Mahnung beginnt, ἐν ἀγάπῃ zu αὐξήσωμεν gehören, welches dem Begriff des οἰκοδομεῖν entspricht, nicht aber zu ἀληθεύοντες, d. h. es wird zu der Hauptmahnung und nicht zu der Unterbauung derselben durch den Begriff ἀληθεύοντες gehören. Schwieriger noch ist die Frage, ob ἐν ἀγ. absolut zu nehmen oder mit dem folgenden εἰς αὐτόν zu verbinden ist. Gegen diese Verbindung entscheidet schlechterdings nicht das dazwischen gestellte αὐξήσωμεν: dadurch würde nur jeder von beiden Begriffen kräftiger betont erscheinen. Wohl aber spricht für die Verbindung beider die Nachstellung des τὰ πάντα. Hängt nämlich εἰς αὐτόν nicht von ἐν ἀγάπῃ, sondern von αὐξ. ab, so würde man erwarten, dass τὰ πάντα vorausgestellt wäre, um so εἰς αὐτόν unmittelbar an den davon abhängigen Relativsatz ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή anzuschliessen. Trotzdem wird man auf die Verbindung des εἰς αὐτόν mit ἐν ἀγ. verzichten müssen. Erstens wäre der Gedanke unklar: in allen Stücken ἐν ἀγάπῃ εἰς αὐτόν wachsen. Das könnte nicht bedeuten: in jeder Beziehung an Liebe zu Chr. wachsen, denn die Liebe zu Chr. ist eben ein einziges Stück. Sie kann sich nach den verschiedensten Seiten bethätigen, aber dafür würde der Ausdruck nicht passen: in Bezug auf alles an Liebe zu Chr. wachsen. Man müsste also ἐν ἀγ. schon übersetzen: vermöge Liebe zu Chr. an allen Stücken wachsen. Dabei aber wäre bedenklich, dass der Begriff der Liebe zu Chr. in dem ganzen Abschnitt keinen Halt hat und sich hier wie ein erratischer Block ausnähme. Zweitens entscheidet wider die Verbindung ἐν ἀγ. εἰς αὐτόν abermals der Schluss von V. 16. Ist dort ἀγάπῃ unfraglich die Liebe zu den Brüdern, so wird auch hier, wo der dort vollendete Gedanke beginnt, sie nicht anders gefasst werden dürfen. Man würde leichter darüber

zur Klarheit gekommen sein, wenn man die Worte im Zusammenhang der ganzen Gedankenentwicklung des Abschnittes aufgefasst hätte. Derselbe handelt, wie wir sahen, von Anfang an (V. 2) von der Bethätigung brüderlicher Liebe; er handelt seit V. 4 speziell von der Einheit der Gemeinde, dem einheitlichen Aufbau derselben, wozu das Zusammenwirken aller einzelnen erforderlich sei: offenbar ist auch dafür der Begriff der Liebe die zentrale Voraussetzung. Es ist also nur naturgemäss, wenn hier, wo P. zu der zusammenfassenden Mahnung übergeht, dieser Begriff betont an die Spitze gestellt wird. Aber nicht in dem Sinne, als ob die Liebe als der Punkt angegeben werden solle, in Bezug auf den sie wachsen sollen. Woran sie wachsen sollen, sagt ja *τὰ πάντα*, nämlich in Bezug auf die Gesamtheit (so der Artikel) aller Stücke, die überhaupt für das Leben der Gemeinde in Betracht kommen. *Ἐν ἀγάπῃ* ist vielmehr die Modalität, unter der dies Wachstum überhaupt nur zu stande kommen kann, die Voraussetzung, ohne welche die aufeinander angewiesenen Personen (1. Plur.) überhaupt nicht vorwärts kommen können. Nun würde der Gedanke bei alledem etwas Auffälliges haben, wenn *εἰς αὐτόν* bedeutete „sodass wir ein Verhältnis zu Chr. gewinnen“, „oder an dem, der das Haupt ist“ (Luth.), oder „in der Richtung auf die Gemeinschaft mit Chr.“ (Kähl.). Denn P. pflegt das Verhältnis zu Chr. als Ausgangspunkt für die brüderliche Liebe, nicht aber umgekehrt diese als Ausgangspunkt für jenes hinzustellen. So aber ist *εἰς αὐτόν* nicht gemeint. Der Sinn der beiden Worte geht ja aus dem angefügten Rel.-Satz hervor *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή*. Dieser Gedanke ist aber derselbe, der V. 13 ausgedrückt wurde *εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*. Von ihm als dem Haupte gehen alle Lebensbethätigungen der Gemeinde aus, und er ist faktisch nur das Haupt, sofern sein Lebensinhalt auch der Lebensinhalt seines Leibes ist, d. h. sofern die Gemeinde sein *πλήρωμα*, die Vollsumme dessen ist, was er hat. *Εἰς* ist also einfach Bezeichnung des Zieles, zu welchem das Wachstum der Gemeinde führen soll. Also nicht um die Gemeinschaft mit Chr., welche im Glauben gegeben ist, handelt es sich hier, nicht um die Vollendung der persönlichen Liebesverbindung mit ihm, sondern gemäss dem ganzen Zusammenhang darum, dass die Gemeinde hinankommt zu dem, was Chr. ist. Wir sahen schon zu 1 21, dass der Begriff des *κεφαλή* durchaus nicht zusammenfällt mit der Herrscherstellung Chr. über die Gemeinde, sondern das integrierende organische Verhältnis bezeichnet, welches zwischen beiden stattfindet. Wenn im Vorigen dieses Verhältnis durch den

Ausdruck πλήρωμα in den Vordergrund gerückt ist, wenn im Folgenden (V. 16) dieses Verhältnis den ausdrücklichen Gegenstand der Erörterung bildet, so muss auch die Beziehung des εἰς αὐτόν hierauf als das durch den Zusammenhang Gewiesene und Nächstliegende gelten. Eben damit wird auch die Nachstellung von τὰ πάντα zu erklären sein. Wäre dasselbe vor εἰς αὐτόν gestellt, so würde es den ersten Ton haben. Der Gedanke wäre: wir sollen an allen Stücken wachsen, und dann würde als nähere Bestimmung das Ziel hinzugefügt sein, zu welchem dies Wachsen führen soll. Wie die Worte aber gefügt sind, ist zuerst betont, dass unser Wachsen Christum als Ziel haben soll, und erst in zweiter Linie hinzugefügt, dass es ein allseitiges Wachsen sein muss. So ist also der gesamte Gedanke der: auf Grund des Bekenntnisses zur Wahrheit des Evangeliums (ἀληθεύοντες), welche durch den Dienst von Christo bestellter Männer garantiert ist, sollen wir in der Form brüderlicher Liebe in allen Stücken wachsen, sodass wir zu dem gelangen, welcher das Haupt ist, und zwar insofern als er das Haupt ist, d. h. unser Wachsen soll das Ziel haben, dass diese seine Stellung als Haupt des Leibes zu voller Verwirklichung kommt. Zum volltönenden Abschluss des Gedankens wird nun noch sein Name, Christus, hinzugefügt, denn von der appellativen Bedeutung des Wortes wird an dieser Stelle völlig abzusehen sein: es ist blosse Bezeichnung der Person, umsomehr, da nicht einmal der Artikel dabei steht[1]).

4 16] An das Wort Χριστός wird ein neuer Relativsatz geknüpft (V. 16). Bevor die Bedeutung desselben im Zusammenhang des Abschnitts festgestellt werden kann, muss der Inhalt im einzelnen klargestellt sein. Das einfache Gerippe des Relativsatzes bilden die Worte ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὔξησιν ποιεῖται, und zu αὔξησιν wird noch hinzugefügt τοῦ σώματος statt des blossen Pronomens αὐτοῦ, weil das letztere ebenso gut hätte auf das unmittelbar vorangehende μέρος bezogen werden können und überhaupt wohl durch die vielen dazwischen geschobenen Bestimmungen das Subjekt σῶμα dem Bewusstsein des Schreibers nicht mehr klar vorschwebte. Von Chr. aus erfolgt das Wachstum des Leibes: d. h. er ist die fortwährend nicht nur

1) Zwar bieten DEFGKLPℵ^c den Artikel, aber derselbe wird aus dem Missverständnis hervorgegangen sein, dass Χριστός ein zweites Prädikat neben κεφαλή sei, während es in der That sachlich Apposition zu εἰς αὐτόν und nur der Form nach an den Nominativ ὅς attrahiert ist, jedenfalls also nicht zum Prädikat, sondern zum Subjekt gehört.

sollizitierende, sondern auch den Stoff des Wachsens darreichende Potenz. Dies Wachstum aber geschieht εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ[1]) ἐν ἀγάπῃ. Die letztere Bestimmung kann nicht zu dem Prädikatsbegriff τὴν αὔξησιν ποιεῖται konstruiert werden, denn dann würden die Worte εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ höchst tautologisch sein. Die οἰκοδομή der Gemeinde ist doch nichts Anderes, als die αὔξησις, nur in einem anderen Bilde dargestellt, also kann das eine nicht als Zweck des anderen gedacht sein. Vielmehr gehört ἐν ἀγάπῃ nur zu dem Ausdruck εἰς οἰκοδομήν, und der ganze Ton fällt auf diese nähere Bestimmung: alles Wachsen der Gemeinde geschieht zu dem Zweck, dass diese sich vermöge der Liebe auferbaut. Damit wird nicht allein, wie wir alsbald sehen werden, der Ertrag der vorangehenden näheren Bestimmungen, sondern auch der der gesamten Ausführung unseres Abschnitts zusammengefasst. Zu diesem Relativsatz tritt nun eine Reihe näherer Bestimmungen. Zunächst συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον, zusammengegliedert und zusammengefügt, — das erstere Wort schon 2 21 in ähnlichem Zusammenhang gebraucht, das zweite Kol 2 19 gleichfalls in analogem Zusammenhang; das σύν beide Male auf die einzelnen Glieder des Leibes bezogen, welche durch ihr Zusammentreten eben einen Leib bilden —. Es handelt sich nun wesentlich um die Frage, ob die folgenden präpositionalen Bestimmungen zu den vorangehenden Partizipien oder zu dem Hauptverbum τὴν αὔξ. ποιεῖται zu beziehen sind. Die Antwort hängt zunächst von der Deutung der Einzelbegriffe ab. Ueberaus schwierig ist der Ausdruck διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας. Letzteres Substantiv, im profanen Griechisch nicht aufbehalten, empfängt durch Phl 1 19 und durch das Verbum ἐπιχορηγεῖν (Gal 3 5. II Kor 9 10) seine unzweifelhafte Bedeutung: Darreichung, Darbietung. Die Bedeutung von ἁφή dagegen ist streitig. Das Wort heisst zunächst tactus, und zwar entweder im Sinne einer äusseren Berührung oder vom Tastsinn im allgemeinen. In ersterem Sinne steht es bei Plutarch Pericl. 15 von dem Berühren musikalischer Seiten, und so fassen es z. B. Hofm., der allerdings den Begriff der Berührung mit dem des Zusammenhangs vertauscht, und Oekum., Wohl. Uebersetzt man danach: jegliche Berührung der Darreichung, so ist der Ausdruck völlig undurchsichtig. Denkt man mit Wohl. die Darreichung als von Chr. aus-

---

1) Die Lesart αὐτοῦ nur bei ℵG*FG. Der Sinn der beiden Lesarten derselbe, da das Pronom. in jedem Fall nur auf σῶμα bezogen werden kann.

gehend, so spricht dagegen, dass dann notwendig *Χριστοῦ* hinzugefügt sein müsste; versteht man aber eine Darreichung der Glieder des Leibes untereinander und übersetzt: eine Berührung, welche eine Darreichung ist oder bietet, so fragt man billig, wie denn ohne weiteres jede Berührung der Gemeindeglieder untereinander als eine Darreichung angesehen werden kann. Nicht weiter kommt man aber auch mit der Bedeutung Tastsinn [1]). So noch neuerdings Mey., welcher *ἁφή* mit „Gefühl, Empfindung" übersetzt: jedes Gefühl, in welchem die Darreichung, nämlich Christi, erfahren werde, vermittle das Wachstum der Gemeinde. Hierbei ist wieder zu fragen, wiefern das blosse Gefühl dieser Darreichung die Gemeinde wachsen lässt. Die Hinzufügung von *ἁφή* wäre nicht nur überflüssig, sondern störend, und *πᾶς* würde man bei dieser Bedeutung viel eher bei *ἐπιχορηγία* als bei *ἁφή* erwarten. Schon die Parallele Kol 2 19 und weiter die von Lightfoot dabei angeführten Stellen weisen darauf hin, dass *ἁφή* im physiologischen Sinne von der Stelle zu verstehen ist, wo zwei Glieder sich berühren, also den Gelenken [2]). Aber auch so bleibt der Ausdruck *ἁφὴ τῆς ἐπιχορηγίας* noch undurchsichtig. Licht kommt erst in die Stelle, wenn man sich entschliesst, nicht *ἁφή* sondern *ἐπιχορηγία* als regierendes Nomen aufzufassen und ersteren Begriff davon abhängig zu machen. Dass Hofm. diesen Vorschlag gemacht hat, gereicht demselben freilich nicht zur Empfehlung, da er dieselbe Auffassung auch an anderen Stellen vertritt, wo sie entschieden falsch ist (z. B. Gal 3 2 *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*), und er ist in der That nicht ohne Bedenken, sofern der Einwurf nahe liegt, dass dann P., um verstanden zu werden, die Worte umgestellt haben würde. Aber grade hier erscheint mir dieselbe nicht nur notwendig, wenn man nicht überhaupt auf einen klaren Sinn verzichten will, sondern die Voranstellung von

1) Chrys.: *καθάπερ τὸ πνεῦμα τὸ ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου καταβαῖνον τὸ διὰ τῶν νεύρων τὸ αἰσθητικὸν οὐχ ἁπλῶς δίδωσι πᾶσιν.* Theodor.: *καθάπερ ἡ κεφαλὴ πᾶσι τοῖς μορίοις τοῦ σώματος χορηγεῖ τῆς αἰσθήσεως ἐνέργειαν — πηγὴ γὰρ τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ὁ ἐγκέφαλος —, οὕτως ὁ δεσπότης Χριστὸς κεφαλῆς τάξιν ἐπέχων τὰ τοῦ πνεύματος διανέμει χαρίσματα, εἰς μίαν ἁρμονίαν συνάπτων τὰ μέλη τοῦ σώματος. ἁφὴν δὲ τὴν αἴσθησιν προσηγόρευσεν, ἐπειδὴ καὶ αὕτη μία τῶν πέντε αἰσθήσεων, καὶ ἀπὸ τοῦ μέρους τὸ πᾶν ὠνόμασεν.*

2) Wie Wohl. grade unter Berufung auf Lightf. sagen kann: *ἁφή* jedenfalls nicht gleich *σύνδεσμος*, ist mir unerfindlich. Dieser schliesst seine Erörterung mit dem Satz: Thus *αἱ ἁφαί* will be almost a synonyme for *τὰ ἄρθρα*, differing however as being more wide and comprehensive, and as not emphasizing so strongly the adaptation of the contiguous parts (Kol 197).

πάσης ἁφῆς begreift sich hier auch dadurch, dass der ganze Nachdruck auf diesem Begriff, näher auf πᾶς ruht, und diese Fassung würde sich als die natürliche von vorn herein aufgedrängt haben, wenn man den Grundgedanken des Apostels in diesem ganzen Abschnitt scharf im Auge behalten hätte. Das Thema lautete V. 7 ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χρ. Der Grundfehler, der sich bei unseren Worten gerächt hat, ist die willkürliche Beschränkung des εἷς ἕκαστος auf die nachher genannten Lehrbegabten. Hätte man jenes εἷς ἕκ. in der Allgemeinheit stehen lassen, wie es nun einmal geschrieben ist, so würde man erkannt haben, dass hier in V. 16 am Schluss des Absatzes dieses Thema wiederaufgenommen wird: dass εἷς ἕκ. eine Gabe hat, welche dem Ganzen zu nutze kommen soll, ist hier wiederholt einmal in dem gleichen Ausdruck ἑνὸς ἑκάστου und sodann in dem Ausdruck, jedes Gelenk am Leibe habe eine Darreichung (ἐπιχορηγία) dem ganzen Leibe zu vermitteln; und der Begriff κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χρ. wird hier wiederaufgenommen in dem ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους [1]). Ist dies die richtige Auffassung der Worte διὰ π. ἁφ. τ. ἐπιχ., so ergiebt sich, dass dieselben nicht zu den vorangehenden Partizipien gezogen werden können. An sich wäre zwar der Gedanke möglich, der Zusammenschluss aller einzelnen Glieder zu einem Leibe erfolge mittels der Dienstleistung jedes Gelenkes: die Gelenke stellen den Zusammenhang der einzelnen Glieder her, und so wird durch ihren Dienst eben ein Ganzes, ein Organismus geschaffen. Aber schon der Begriff ἐπιχορηγία käme dabei nicht zu vollem Recht. Stände statt dessen διακονία, so wäre jener Gedanke ganz deutlich, aber der Begriff der Darreichung hat etwas Unklares: was reichen die Gelenke denn dar? Entscheidend aber gegen die Zusammengehörigkeit des präpositionellen Ausdrucks mit dem Vorigen ist Folgendes. Die Partizipia reden vom Zusammenschluss des Leibes, stellen denselben also unter die Kategorie eines Organismus. Organismus und Wachstum sind aber sehr verschiedenartige Begriffe. Es ist nicht abzusehen, wie aus der Qualität des Leibes als Organismus ohne weiteres sein Wachstum erschlossen werden kann. Die Vermittlung giebt erst die präpositionelle Bestimmung, welche zeigt, wie das Wachstum zu stande kommt: also muss

1) Es scheint mir, als ob Theod. in der deshalb vorher ausführlich zitierten Stelle schon die richtige Konstruktion der Worte zu Grunde gelegt hat, wenn er sagt ἡ κεφαλὴ πᾶσι τοῖς μορίοις τοῦ σώματος χορηγεῖ τῆς αἰσθήσεως ἐνέργειαν. Denn da ist offenbar αἴσθησις abhängig gemacht von dem Begriff χορηγεῖν.

sie nicht zu den Partizipien, sondern zum Hauptverbum gehören. Damit ist dann von selbst gegeben, dass auch die folgenden Worte *κατ᾽ ἐνέργειαν κτλ.* zum Hauptverbum gehören müssen. So entsteht ein in sich klarer und in den Zusammenhang passender Gedanke. Indem der ganze Leib, die Gemeinde Chr., ein organisches Ganze bildet (*συναρμ. καὶ συμβιβ.*), ist die Möglichkeit vorhanden, dass das Haupt, nämlich Christus, auf den ganzen Leib in allen seinen Teilen wirken kann (*ἐξ οὗ ποιεῖται τὴν αὔξησιν*), indem alle einzelnen Teile miteinander in Verbindung stehen und so jede Einwirkung Christi dem Ganzen zu gute kommen kann. Dies Wachstum gestaltet sich nun des näheren so, dass jedes einzelne Glied daran sich aktiv beteiligt, und zwar je nach dem ihm speziell bestimmten Mass der Einwirkung auf andere. Da nun aber die Gelenke diejenigen Punkte sind, welche den Zusammenschluss der einzelnen Glieder herstellen, und von denen aus ganze Teile des Körpers bewegt werden, so bezeichnet Paulus, um die Einwirkung der einzelnen auf das Ganze zu charakterisieren, dieselben als Gelenke. Jedes Gelenk hat dem Ganzen eine Darreichung zu bieten, eine Gabe mitzuteilen, wobei *ἐπιχορηγία* aus dem Bilde in den eigentlichen Ausdruck übergeht. Indem nun jedes einzelne Gelenk — so das betont vorausgestellte *πάσης ἀφῆς* — diese seine Aufgabe erfüllt, kommt das Wachstum des ganzen Leibes zu stande, und zwar nach dem jedem einzelnen Teil, nämlich des Leibes, gewordenen Massverhältnis (*ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*). So wird klar, mit welcher geistigen Sicherheit P. sein Thema durchführt. Was hier steht, ist der genaue Inhalt des Themas V. 7, jedes Gemeindeglied habe seine besondere Gabe, und zwar eine dem Masse nach verschiedene. Was hier steht, ist ferner nur die nähere Ausführung des Ausdrucks V. 12 *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας*: die *ἐπιχ. π. ἀφ.* ist eben jenes *ἔργον διακονίας*, welches jedem Heiligen obliegt. Und um diesen Gedankengang ganz klar zu machen, entspricht der Schluss von V. 12 *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος Χρ.* fast wörtlich dem Schluss von V. 16 *εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ*. Das Wachstum erfolgt *κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*[1]). Den Ausdruck *κατ᾽ ἐνέργειαν* adverbial zu fassen (kräftiglich Rück.) ist nicht angänglich. Nicht nur spricht dagegen, dass *ἐνέργεια* im NT niemals absolut, sondern nur mit einer näheren

1) Die nur durch AC Vulg. Syr. vertretene Lesart *μέλους* ist offenbar nur eine durch den Vergleich mit einem Leibe nahegelegte Abwandlung der richtigen Lesart *μέρους*.

Bestimmung verbunden vorkommt, und auch, da es „kräftige Wirksamkeit“ bedeutet, nicht wohl einer solchen entraten kann, sondern die Worte ἐν μέτρῳ κτλ. haben, wenn man sie von κατ’ ἐνέργ. loslöst, keinen rechten Sinn. Wollte man sie von den vorangehenden Partizipien abhängig machen, so würde der Gedanke entstehen, der Leib werde in dem Mass eines jeden Teiles desselben zu einer Einheit gestaltet. Das ist aber nicht allein an sich unklar, sondern würde auch eine Einschränkung der Einheit des Leibes darstellen, also in Widerspruch stehen zu der offensichtlichen Absicht, diese Einheit als eine vollkommene hervorzuheben. Konstruiert man aber ἐν μέτρῳ zu dem Hauptverbum, so würde der Gedanke sein, der ganze Leib wachse in dem Mass, wie jeder einzelne Teil wächst: dann würde aber nicht nur ἐν μέτρῳ αὐξήσεως ἑκάστου μέρους stehen müssen, sondern der Gedanke wäre auch sachlich schief: es lässt sich zwar sagen, das Wachstum des Ganzen komme durch das Wachstum der einzelnen Teile zu stande, nicht aber, dass das Wachstum jedes einzelnen Teiles der Massstab sei, in welchem das Wachstum des Ganzen stattfinde. Wenn der eine Teil in geringerem, der andere in grösserem Grade wächst, so kann doch nicht gesagt werden, dass das geringere Wachstum jenes den Massstab abgiebt für das Wachstum des Ganzen. Dieses würde durch das Zusammentreten aller einzelnen Teile, nicht aber durch jeden einzelnen Teil für sich bestimmt werden. Wenn der eine Teil in geringem, der andere in grossem Masse wächst, so ist das Wachstum des G a n z e n doch nicht zugleich ein geringes und ein grosses, und doch würde das durch den Ausdruck ἐν μέτρῳ ἑκάστου μέρους gesagt sein. Klar wird der Gedanke erst, wenn man ἐν μέτρῳ κτλ. von κατ’ ἐνέργειαν abhängig macht und den gesamten Ausdruck zu dem Hauptverbum zieht: das Wachstum des gesamten Leibes findet statt nach Massgabe der Wirksamkeit, welche jeder einzelne Teil nach dem ihm eignenden Masse übt. Es erhellt, wie wenig hier der Ausdruck μέλος passen würde. Im Bilde liesse sich gar nicht sagen, dass der Leib wächst nach Massgabe der Wirksamkeit, die jedes Glied übt; wohl aber lässt sich sagen, dass jeder Teil der Gemeinde eine Wirksamkeit auf das Ganze übt und diese abgestufte, ihrem Mass nach verschiedene Wirksamkeit der einzelnen Teile z u s a m m e n g e n o m m e n für das Wachstum des Ganzen bestimmend ist.

Uebersehen wir nun das Ganze, so ergiebt sich, mit welcher Klarheit und Sicherheit der Apostel das V. 7 aufgestellte Thema durchführt. Es war V. 3—6 die Mahnung gegeben, die Gemeinde sollte in friedlichem Verhalten die-

jenige Einheit festhalten, welche in der Einheit des sie erfüllenden Geistes ihre Basis hat, und es waren diejenigen Stücke genannt, welche als allen gemeinsame Güter diese Einheit tragen. V. 7 ging zu der Erörterung über, dass Verschiedenheiten der Begnadung in der Gemeinde vorhanden seien, welche aber als ein Geschenk Christi, also als ein Gut gewertet werden wollen. Die ganze folgende Erörterung setzt nun des näheren auseinander, wiefern diese Verschiedenheiten ein Gut darstellen: sie sind nämlich das Mittel, um die Gesamtgemeinde zur Vollendung zu bringen, und zwar wird betont, dass jedes einzelne Glied der Gemeinde (*εἷς ἕκαστος*) zu diesem Ziele einen Beitrag zu geben habe. Nachdem zunächst an der Hand der Psalmstelle dargethan ist, dass in der That jene Verschiedenheiten als Gabe Christi anzusehen sind, wird ausgeführt, dass die Grundlage für den Aufbau der Gesamtgemeinde in der Bestellung von Lehrbegabten liege, welche die Aufgabe haben, die einzelnen Mitglieder der Gemeinde (*οἱ ἅγιοι*) in stand zu setzen, dass sie einen Dienst leisten können (*εἰς ἔργον διακονίας*), welcher der Gesamtgemeinde zu gute kommen soll, so dass diese das Ziel erreicht, das *πλήρωμα* Christi zu werden. Die Wirksamkeit jener Lehrbegabten entnimmt nämlich die Gemeinde (V. 14) dem Zustande der Unmündigkeit, so dass sie sich nicht durch die mannigfachen Irrlehrer bethören lässt, sondern auf Grund des Bekenntnisses zur Wahrheit (*ἀληθεύοντες*) zu Christus hin wachsen kann, d. h. wirklich sein *πλήρωμα* wird (V. 15). Dabei kommt Chr. als das Haupt seines Leibes in Betracht, von dem alles Wachstum der Gemeinde herkommt, und zwar macht die Eigenschaft der Gemeinde, dass sie ein Organismus ist, es möglich, dass die Wirksamkeit jedes einzelnen, welche sehr verschieden ist, doch immer der Gesamtgemeinde zu gute kommt. Und zwar ist die Form, in welcher alle solche gedeihliche Wirksamkeit stattfindet, die Liebe. So ist das Thema durchgeführt. Es ist nachgewiesen, dass die Verschiedenheiten in der Gemeinde wirklich ein Geschenk Christi, also ein Gut darstellen. Es ist nachgewiesen, dass die mehr oder weniger grundlegende Thätigkeit der Lehrbegabten nur den Boden bereiten soll für die Entfaltung der jedem einzelnen gewordenen Gaben (*πρὸς τὸν καταρτισμόν* V. 12, *κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους* V. 16). Die Einheit des Glaubens auch gegenüber den Anfechtungen durch die Irrlehrer, die Gemeinsamkeit der V. 4—6 aufgezählten religiösen Güter ist die Basis, auf welcher das *ἔργον διακονίας* bei jedem einzelnen sich erhebt. Dieses in sich sehr mannigfache *ἔργ. διακ.* aber ist wiederum das Mittel für die Voll-

endung der Gesamtgemeinde. Jedes einzelne Glied hat derselben ein Gut mitzuteilen, und die Gesamtheit dieser Güter macht die Gemeinde zum *πλήρωμα Χρ.* In wie hohem Mass diese Ausführung ein geschlossenes Ganze bildet, erhellt daran, dass in V. 16 die sämtlichen Begriffe des Themas V. 7 wiederaufgenommen werden. Der Begriff *εἷς ἕκαστος* und der Begriff des *μέτρον* kehren wörtlich wieder; dass es sich aber dabei um ein Geschenk Chr. handelt, das wird durch das *ἐξ οὗ* V. 16 erläutert; endlich kehrt die Bezeichnung des letzten Zweckes in der *οἰκοδομὴ τοῦ σώμ. Χρ.* V. 12 in den gleichen Worten am Schluss von V. 16 wieder. So plerophorisch der Ausdruck in dem ganzen Abschnitt ist — ganz im Einklang mit dem Charakter der vorigen Kapp. —, und so kompliziert und vollgepackt die Sätze sind, lässt sich doch nicht sagen, dass auch nur ein Ausdruck unnötig ist, und dass auch nur ein Satzteil vorhanden ist, welcher den Charakter der Digression an sich hätte: alles dient in schärfster geistiger Konzentration der Durchführung des vorangestellten Themas [1]).

---

1) Die gegebene Darlegung wird zugleich gezeigt haben, wie wenig die in diesen Versen vorhandenen Gleichheiten mit anderen Stellen und Verschiedenheiten von ihnen den Schluss auf einen anderen Verf. als P. rechtfertigen. Dass von den I Kor 12 genannten Geistesgaben in V. 12 nur die verschiedenen Formen der Lehrbegabung hervorgehoben werden, hat sich uns als in dem Zusammenhang der Stelle notwendig ergeben. Sie und sie allein bilden die Grundlage für die Bethätigung der individuellen Gaben der einzelnen; darum müssen sie den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden. Weil aber jede Individualität ein Geschenk ist, welches dem Ganzen zu gute kommen soll, werden alle möglichen Begabungen nur mit ganz allgemeinen Ausdrücken bezeichnet: *διακονία* V. 12, worunter jeder der Gemeinde zu leistende Dienst begriffen ist, und *ἐνέργεια ἐν τῷ μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους.* Ebenso begreift sich die ganz allgemeine Bezeichnung etwaiger Irrlehrer V. 14. Es handelt sich ja nicht um konkrete und akute Formen der Irrlehre, sondern um den allgemeinen Satz, dass die Wirksamkeit der Lehrbegabten die Gemeinde auf den Standpunkt bringen soll, jede eventuelle Irrlehre zurückzuweisen. Die Aehnlichkeiten mit dem Kolosserbrief schliessen m. E. es gradezu aus, dass der Verfasser denselben neben sich liegen gehabt hat; sie erklären sich, mag derselbe gewesen sein, wer er will, nur aus freier und selbständiger Verwendung des ihm bis ins Einzelnste vorschwebenden Stoffes. Das gilt namentlich von dem 16. V., welcher an Kol 2 19 erinnert. Die Abweichungen im Ausdruck scheinen mir auszuschliessen, dass es sich um bewusste Aneignung, bezw. Veränderung dieser Stelle handelt. Der gleiche Gedanke hat die Anlehnung an dieselbe, und die spezielle Verwertung dieses Gedankens hier die Veränderungen hervorgebracht. Ob demselben Verf. vermöge der schnellen Aufeinanderfolge der Briefe die früher gebrauchten Ausdrücke noch so genau vorschwebten, oder ob ein anderer Verf. sich den Inhalt des

Die mit 4 1 beginnende Mahnung zu einem göttlichen Wandel hatte, wenn auch dieser Ausdruck in den ersten Versen nicht vorkam, doch der Sache nach sich auf das liebevolle Verhältnis der Gemeindeglieder zueinander zunächst bezogen und war dann unter den Gesichtspunkt gestellt, dass in dieser Liebe die Einheit der Gemeinde grade durch das Mittel der verschiedenen Individualitäten zum Ausdruck und zu immer grösserer Vollendung kommen soll. So stellt sich V. 2—16 als ein einheitlicher Absatz dar, welcher an der Mahnung zur brüderlichen Liebe behufs Auferbauung der ganzen Gemeinde seinen Inhalt hat. Dem stellt sich 4 17—5 21 ein zweiter Absatz gegenüber, welcher die Fortsetzung der sittlichen Mahnung giebt, sein charakteristisches Merkmal aber daran hat, dass die christliche Sittlichkeit auf der Folie des unsittlichen Verhaltens der Heiden beschrieben wird.

4 17—19] Da die von V. 17 an folgenden Mahnungen schlechterdings in keinem Verhältnis zu dem Inhalt der vorigen Verse stehen, so kann das *οὖν*, mit welchem P. sie einleitet, unmöglich sich darauf zurückbeziehen. Der einzige Gedanke, an den es anknüpfen kann, ist der des *περιπατῆσαι ἀξίως τῆς κλήσεως* 4 1, sofern darin implicite liegt, dass die Leser aus derjenigen Gemeinschaft, der sie früher angehörten, herausgerufen sind, der Unterschied zwischen dem heidnischen und

---

Kolosserbriefes so ganz zu eigen gemacht hatte, lässt sich m. E. aus der Stelle selbst nicht erschliessen. Dass aber das Schleppende unserer Stelle dadurch entstanden sei, dass der Verf. in die Kolosserstelle Gedanken aus Röm 12 und I Kor 12 hineingearbeitet habe (Kl.), scheint mir ein ganz unbegründetes Urteil. Ich sehe davon ab, dass auf diese Weise man leicht zu blossen Vexierurteilen kommt: stimmen die Gedanken mit denen anderer Briefe überein, so sollen sie daraus entnommen sein, stimmen sie nicht überein, so soll das wieder ein Zeichen der Unechtheit sein. Aber ist es wirklich wahrscheinlich, dass ein Mann, welcher den ganz eigenartigen Gedankenaufbau unseres Abschnitts gestaltet hat, auf der anderen Seite in dieser Weise sich an die Gedanken und Ausdrücke eines anderen bindet? Ein solches Ineinander von geistiger Selbständigkeit und geistiger Abhängigkeit will mir schlechterdings nicht einleuchten. Was in der That auffällt, ist die eigentümliche Wertung des Berufes der Lehrbegabten, die Art, wie die Lehreinheit als Voraussetzung für den Aufbau der Gemeinde in Betracht gezogen wird. Das hat bei P., soviel ich sehe, keine Analogie. Andererseits aber sehe ich nicht, dass es in solchem Widerspruch mit P. steht, dass es die Annahme eines anderen Verf. notwendig macht. Dieser Punkt gehört zu den Schwierigkeiten, welche unser Brief unleugbar darbietet. Erst eine Gesamtvergleichung der für und wider die Echtheit sprechenden Gründe kann ergeben, auf welche Seite sich die Wagschale neigt.

christlichen Wandel, um den es sich im Folgenden handelt, darin also angelegt war. Das οὖν ist also das epanaleptische, welches auf den Ausgangspunkt der Rede zurückgreift (Kühn. 2. 2 ². 545. 3. S. 857). Auf die besondere Wichtigkeit der folgenden Mahnung weist die ausführliche Einleitung hin (τοῦτο λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ)[1]). Das auf beide Verba sich beziehende ἐν κυρίῳ ist natürlich nicht mit Chrys., Theod., Calv. u. A. als Beschwörungsformel (bei Christo) nach Mt 23 16 ff. zu fassen, sondern nach Analogie von παρακαλεῖν ἐν κυρίῳ I Th 4 1. II Th 3 12 Erinnerung, dass dieses Gebieten und Bezeugen in dem Verhältnis Pauli zu Christo begründet ist, so dass dadurch die Auktorität seiner Worte hervorgehoben wird. Der Inhalt des τοῦτο wird in dem folgenden Infinitivsatz expliziert, so dass im Deutschen ein „nämlich" eingeschoben werden kann, und da in λέγω und μαρτύρομαι der Sache nach ein Befehl liegt, ist nach bekannter Regel (Winer ⁷ 44. 3. 302) ein δεῖν unnötig. Der Wandel der Leser soll nicht mehr sein, wie er früher war (μηκέτι), nämlich nicht in Analogie mit dem Wandel, wie ihn noch jetzt die Heiden üben[2]). Der Wandel der Heiden wird charakterisiert als ein solcher, der ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν stattfindet: ihr νοῦς, worunter ihr gesamtes Denken verstanden ist, hat das Merkmal der Nichtigkeit, Inhaltslosigkeit an sich, sofern er sich auf Dinge bezieht, welche nur dieser vergänglichen Welt angehören, und daher der wahren Realität, die nur den Dingen des Reiches Gottes zukommt, entbehrt[3]). Es folgt nun eine weitere Beschreibung des Zustandes der Heiden

---

1) Der Einfall Hofm.'s, τοῦτο οὖν λέγω von den folgenden Worten abzulösen und als Zusammenfassung des Vorigen zu betrachten, ist nicht allein so willkürlich, sondern das τοῦτο οὖν λέγω wird dadurch auch so trivial, dass er keiner ausführlicheren Widerlegung bedarf.

2) Die schon alte Lesart (Syr., Chrys., EKLP) τὰ λοιπὰ ἔθνη ist offenbar nur Korrektur. Da ja auch die Leser zu der Völkerwelt gehören, glaubte man durch den Zusatz λοιπά sie von den übrigen Gliedern der Völkerwelt unterscheiden zu müssen. Es wurde dabei übersehen, dass τὰ ἔθνη hier wie 2 11. I Kor 5 1. 12 2 ö. die Heiden in religiösem Sinne bezeichnet, zu denen die Leser seit ihrer Bekehrung nicht mehr gehören. Das καί nach καθώς soll nicht τὰ ἔθνη hervorheben, so dass es zu diesem einen Wort gehörte, sondern ist nur die gewöhnliche Verstärkung des καθώς.

3) Wohl. will ἐν ματ. τοῦ νοὸς αὐτῶν statt mit περιπατεῖν mit dem folgenden Part. verbinden. Dagegen entscheidet, dass offenbar die beiden Part. ἐσκοτωμένοι und ἀπηλλοτριωμένοι betont an der Spitze des jedesmaligen Ausdrucks stehen. Der schöne Parallelismus der beiden Part.-Sätze wird durch seine Konstruktion verdorben. Das ἐν ματ. passt sehr wohl zu περιπατεῖν: Nichtigkeit ihres Sinnes ist die ihren Wandel beherrschende Art, die sie an sich tragen.

und des daraus hervorgehenden Verhaltens (V. 18. 19). Und zwar wird jener durch den Zusatz ὄντες als Begründung für ihren Wandel hervorgehoben, während ohne ὄντες, welches dem Sinne nach zu beiden Partizipien gehört, diese nur andere Prädikate koordiniert dem vorigen an die Seite stellen würden. Die Heiden (constr. ad sens.) sind nämlich verfinstert [1]) im Punkte ihres Erkenntnisvermögens (so hier der Singular von διάνοια im Unterschied von dem Plural 2 3) und weiter fremd (ἀπαλλοτριοῦσθαι genau so wie 2 12. Kol 1 21) demjenigen Leben, welches Gott hat, und das daher allein Leben zu heissen verdient und ein wirkliches Gut ist. Die beiden Bestimmungen mit διά, welche einander koordiniert sind, da die Subordination des zweiten unter das erste (z. B. Chrys., Theophyl., Oekum., Calv.) ohne Not den Ausdruck äusserst schwerfällig macht, gehören beide zu beiden Partizipien, aber so, dass doch der erste Ausdruck mehr auf ἐσκοτωμένοι sich bezieht, da auch die ἄγνοια dem Gebiet der Erkenntnis angehört, der zweite mehr auf den Zustand der Gottesferne, welcher in dem Willen begründet ist. Die Unwissenheit ist hier nicht wie Akt 3 17. 17 30. IPtr 1 14 als entschuldigendes Moment genannt, sondern, wie die Zusammenstellung mit der πώρωσις zeigt und die Analogie mit Röm 1 21 bewährt, selbst als Schuld gedacht. Dieselbe ist in ihnen (ἐν αὐτοῖς) und hat darum auch ihr Denkvermögen so in Finsternis gehüllt, dass sie Recht und Unrecht nicht voneinander unterscheiden können. Diese ἄγνοια geht weiter zurück auf eine Verstocktheit, wie das ἐσκοτῶσθαι seine Basis hatte in dem ἀπηλλοτριῶσθαι. Ihr ganzes Seelenleben (καρδία) ist in einem Zustand der Verhärtung, so dass die ζωὴ τοῦ θεοῦ für sie überhaupt kein Gut mehr ist, ja sie kein Organ dafür haben. Der Sache nach ist der folgende Satz mit οἵτινες eine Fortsetzung der mit den Partizipien angefangenen Beschreibung der Heiden, doch so, dass sowohl das begründende οἵτινες wie das den Begriff πώρωσις wiederaufnehmende ἀπηλγηκότες [2]) zeigen, dass die nunmehr von

---

1) ℵAB lesen hier ἐσκοτωμένοι statt des ἐσκοτισμένοι der übrigen Hdschrr. Das Verbum σκοτοῦν noch Apk 9 2 bei A, 16 10 bei ℵ*ACP, sonst überall im NT σκοτίζειν. Grade dies möchte aber dafür sprechen, dass auch hier die gewöhnliche Form von den Abschreibern eingesetzt, die seltenere, ἐσκοτωμένοι, ursprünglich ist.

2) DEFG lesen statt dessen ἀπηλπικότες bezw. ἀφηλπ., und d e f g Vulg. übersetzen infolge dessen desperantes. Die Hoffnungslosigkeit aber passt gar nicht in den Zusammenhang, vielmehr ist ἀπηλγηκ. offenbar Wiederaufnahme des Gedankens der πώρωσις. Es handelt sich hier um einen einfachen Lesefehler (Lightfoot). Was Hesych.

den Heiden ausgesagte Lasterhaftigkeit im einzelnen als ein Erweis des eben ausgesagten allgemeinen Zustandes in Betracht gezogen wird. Nur daraus, dass sie völlig stumpf geworden sind (ἀπηλγηκότες), also gar kein Unterscheidungsvermögen für gut und schlecht mehr haben, lässt es sich erklären, dass sie aus freiem Willen (ἑαυτοὺς παρέδωκαν) sich der Ausschweifung [1]) ergeben haben, und zwar so, dass dadurch ein Ineinander der beiden heidnischen Grundlaster zu stande gekommen ist, der geschlechtlichen Unreinigkeit und der πλεονεξία. Der Ausdruck ἐν πλεονεξίᾳ hat von Alters her Schwierigkeiten gemacht. Die gewöhnliche Bedeutung „Habsucht" (Hesych. τὸ πλέον τοῦ δέοντος λαμβάνω) schien nicht zu passen, indem Ausschweifung und Geiz kein Ineinander bilden. Daher nahmen schon Chrys. und Theod. das Wort in allgemeinerer Bedeutung: „Unmässigkeit" [2]). Das beruht aber offenbar nur auf einem Versuch, durch buchstäbliche Deutung von πλεονεξία (Sucht, immer mehr zu haben, nämlich von der Unzucht) dem Wort hier einen angemessenen Sinn abzugewinnen, da der gewöhnliche nicht auszureichen schien. Noch viel willkürlicher ist die Uebersetzung „Völlerei" (Harl.). Die einfache Behauptung, P. stelle auch hier wie sonst die beiden Hauptlaster des Heidentums zusammen (so zuletzt noch Wohl.), lässt die Schwierigkeit, dass vermöge des ἐν beide als Einheit vorgestellt werden sollen, völlig unberücksichtigt. Hofm. hat wenigstens versucht, dieselbe zu lösen, indem er darauf hinweist, dass der Ausschweifende, um sich die Mittel zu seinen Ausschweifungen zu schaffen, mit Erwerbssucht behaftet sein müsse. Dieser Gedanke ist aber nicht einmal überall zutreffend, denn es kann ja sein, dass jemand die Mittel schon reichlich hat, wäre aber auch durch das ἐν sehr wenig verständlich ausgedrückt. Wie einmal die Worte lauten, kann nur an eine wirkliche innere Einheit von Unzucht und Gewinnsucht ge-

---

(ἀναισθησία) und Theod. (ἐσχάτη ἀναλγησία) als Begriffsbestimmung für πώρωσις beibringen, trifft zugleich die Bedeutung von ἀπαλγεῖν, welches zunächst das Aufhören des Schmerzes, dann aber auch das Aufhören der Schmerzfähigkeit bezeichnet (Polyb. 16. 3. 7. Heliod. Aeth. 5. 6).

1) Ueber die Wortbedeutung von ἀσέλγεια, eines Wortes von sehr dunkler Herkunft, vgl. Heinrici 1887 zu II Kor 12 20 und daselbst namentlich die Erklärung ἡ μετ' ἐπηρεασμοῦ καὶ θρασύτητος βία. Im biblischen Sprachgebrauch (Sap. 14 26 und überall im NT) steht es entsprechend dem Adj. ἀσελγής nicht sowohl von brutaler Frechheit als von ungezügelter Ausschweifung und zwar auf geschlechtlichem Gebiete.

2) Chrys.: ἐπειδὴ ἀμέτρως ἐχρήσαντο τῷ πράγματι, πάντα διέφθειραν. Theod.: πλεονεξίαν τὴν ἀμετρίαν ἐκάλεσεν.

dacht werden, d. h. ἐν πλεονεξίᾳ kann nur mit Grot., Bgl. u. A., auch Kl., von dem quaestus ex impudicitia verstanden werden. Wie Röm 1 24ff. ist auch hier die Unzuchtsünde dem P. der sprechende Beweis für die tiefe Verkommenheit des Heidentums. Wie er dort Gewicht darauf legt, dass die Menschen jedes natürliche Schamgefühl verloren hätten, so dass selbst die widernatürlichste Verkehrung der Geschlechtslust ohne Anstand vollzogen werde, so weist er auch hier darauf hin, wie das sittliche Gefühl so abgestumpft worden sei, dass selbst die geschlechtliche Ausschweifung (ἀσέλγεια) nur als Mittel gebraucht sei für die Gewinnsucht. Denn ἐν πλεον. wird nicht zu den unmittelbar vorangehenden Worten, sondern zu dem Hauptbegriff ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ zu beziehen sein. Vorher aber wird, um zu beschreiben, wie weit die ἀσέλγεια reiche, hinzugefügt, sie hätten sich derselben zur Ausübung der Unreinigkeit in jeglicher Form ergeben, so dass diese Worte aufs engste mit dem Begriff ἀσέλγ. zu verbinden sind. Es giebt nichts, vor dessen Begehung sie zurückschreckten, wo es sich darum handelte, einen Gewinn zu machen. So wird auch die Bedeutung des ἑαυτοὺς παρέδ. recht durchsichtig: sie werden nicht vergewaltigt, auch nicht verführt, sondern sie bestimmen sich selbst nach freiem Willen dazu, ihre ἀσέλγεια zum Mittel ihrer πλεονεξία zu machen, also eine Sünde in den Dienst der anderen zu stellen. So wenig P. Röm 1 ausdrücken will, dass jeder einzelne in die scheusslichsten Formen der Sünde gefallen sei, sondern nur ein Bild geben, wie tief die Menschheit gesunken ist, so greift er auch hier einen Punkt heraus, an dem sich der Mangel jedes sittlichen Bewusstseins am klarsten konstatieren lässt, nämlich die Verknotung der beiden genannten Grundformen der heidnischen Sünde miteinander [1]).

---

1) Auch hier wieder meint man eine Abhängigkeit des Briefschreibers von Röm 1 konstatieren zu können: Sod. meint, dass durch die Begriffe ἀκαθαρσία und ἀσέλγεια der Inhalt von Röm 1 21—27, mit πλεονεξία der Inhalt von Röm 1 28ff. epitomiert sei; die Verbindung mit ἐν sei aber eine Lieblingswendung unseres Verfassers. Aber Röm 1 28ff. gehen, wie jeder Blick darauf zeigt, nicht in dem Begriff der Habsucht auf, die kaum gestreift wird, sondern in dem der Lieblosigkeit; und dass der Verfasser Verbindungen mit ἐν liebt, ist doch noch kein Grund, diese Verbindung auch da anzuwenden, wo dadurch nach Soden ein ganz unklarer Gedanke entsteht. Ist die oben gegebene Erklärung richtig, so fällt jede Unklarheit fort. Der Ausdruck ist vielmehr für den Gedanken, der ausgedrückt werden soll, so zutreffend wie möglich, und es erhellt ausserdem, wie die Verkommenheit des Heidentums hier durch einen Zug geschildert wird, der in Röm 1 gar keine Analogie hat. Was an Uebereinstimmung in Inhalt und Form

4 20. 21] Dem sittlichen Verhalten der Heiden stellt P. V. 20—24 den Inhalt des Evangeliums gegenüber. Was die Leser anbetrifft im Gegensatz zu den Heiden (so das betont vorangestellte ὑμεῖς), so sind sie nicht in solcher Weise über Christum belehrt, wobei οὕτως das eben geschilderte Verhalten der Heiden zusammenfasst[1]). Es ist richtig, dass bei P. sonst μανθάνειν nicht mit einem persönlichen Objekt vorkommt; aber der hier gewählte Ausdruck hat eine ganz besondere Prägnanz. Statt zu sagen: ihr habt das Evangelium von Christo nicht in einer solchen Weise gelernt, stellt er Christum selbst als Gegenstand des μανθάνειν hin, um den Gegensatz zwischen dem heidnischen Lasterleben und der Person Christi in den Vordergrund zu rücken: „so ist der Christus nicht beschaffen gewesen, der den Gegenstand eurer Unterweisung bildete“. So gut Chr. als der leibhaftige Heilsratschluss Gottes bezeichnet werden kann (Kol 2 2), so gut auch als der leibhaftige Inhalt der evangelischen Verkündigung. Ganz ähnlich wie 2 2 P. die Voraussetzung ausgesprochen hat,

---

vorhanden ist, erklärt sich doch auch hier viel einfacher bei Annahme der Identität des Verfassers, während bei einem Verfasser, der solche Gesichtspunkte zu finden weiss, auch hier wieder die Herübernahme paulinischer Formeln mir wenig wahrscheinlich vorkommt.

1) Wohl. hat vorgeschlagen, den Satz V. 20 als Frage zu fassen und das οὕτως durch καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν Ἰησοῦ zu ergänzen, so dass der Satz mit εἴγε bis ἐδιδάχθητε eine Parenthese bilde: „habt ihr Christum nicht also kennen gelernt, wie Wahrheit in Jesu ist, nämlich dass ihr ablegtet u. s. w.?“ Diese Fassung scheitert aber zunächst formell und sachlich an dem Satz mit εἴγε. Formell: denn dieser würde dann doch nicht zwischen οὕτως und das dazugehörige καθώς eingeschoben sein, sondern hinter dem Satz mit καθώς stehen. Und sachlich: denn da die Leser Christen sind, so konnte P. unmöglich als zweifelhaft hinstellen, ob sie überhaupt von Chr. gehört hätten, sondern nur die Voraussetzung aussprechen, sie seien in der richtigen Weise über das Christentum belehrt, d. h. der Satz καθὼς ἀλ. ἔστιν ἐν Ἰ. ist ein unentbehrliches Stück des Satzes mit εἴγε, kann also nicht an οὕτως angeschlossen werden. Umgekehrt macht Hofm. hinter οὕτως einen Punkt und übersetzt: mit euch steht es nicht so. Das auf diese Weise entstehende Asyndeton wäre kein Grund gegen diese Konstruktion; wohl aber, dass P. im Vorigen und Folgenden ermahnt, nicht wie die Heiden zu wandeln, was er nicht nötig hätte, wenn er hier einfach erklärte, es stehe schon bei ihnen nicht so, wie bei den Heiden. Der Grund aber, welchen Hofm. für seine Erklärung geltend macht, im Vorigen sei nicht gesagt, was für ein Leben die Heiden führen, sondern was für eine Beschaffenheit ihres Sinnes und Denkens ihren Wandel zu einem so gearteten mache, ist hinfällig: sowohl mit περιπατεῖν ἐν ματαιότητι τοῦ νοός V. 17 wie mit V. 19 ist ja wirklich ihr Leben beschrieben, so dass sich οὕτως sehr wohl darauf zurückbeziehen kann, — und zwar m. E. weniger auf den begründenden Satz V. 19 als auf den Hauptgedanken V. 17.

die Leser seien über seinen speziellen Beruf orientiert, spricht er hier die Voraussetzung aus, sie seien über Christus richtig orientiert (V. 21), nämlich *καθώς ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*. Sod. meint, Subj. dieses Nebensatzes könne bei dem vorher nachdrücklich wiederholten *αὐτόν* und *ἐν αὐτῷ* wieder nur Chr. sein, und übersetzt daher: wenn ihr unterwiesen seid, so wie der Christus in der Person Jesu Wahrheit ist. Der Ausdruck lasse schon die allmähliche Ablösung des Christusbildes von der geschichtlichen Gestalt Jesu ahnen, welche I Joh bekämpfe. Aber das scheitert doch daran, dass in dem vorangehenden Ausdruck *οὐχ οὕτ. ἐμ. τ. Χρ.* der Sinn unmöglich sein kann: ihr seid über den Messiasbegriff nicht in dieser Weise belehrt, denn auf den kommt es doch in diesem Zusammenhang gar nicht an. Sehr viel einfacher ist die gewöhnliche Fassung: wie es Wahrheit ist in Jesu. Wohl aber hat Sod. Recht, dass mit dem Jesusnamen auf die geschichtliche Erscheinung des Herrn hingewiesen werde. Wenn anders sie von Christo so gehört haben und über ihn[1]) so unterwiesen sind, wie es der in der Person Jesu vorliegenden Wirklichkeit entspricht, dann hat dieser Unterricht einen entgegengesetzten Inhalt gehabt, wie er in dem Leben der Heiden vorliegt. Denn dieser Jesus hat in seiner Person die vollkommene Sittlichkeit dargestellt; ein zutreffender Unterricht also über den erhöhten Herrn (*ὁ Χριστός*) muss der in seinem Leben vorliegenden Wirklichkeit entsprechen.

4 22—24] Die folgenden Infinitivsätze[2]) machen wegen des hinzugesetzten *ὑμᾶς* formale Schwierigkeit. Sie können nämlich unter keinen Umständen als Erläuterung zu dem un-

---

1) Es scheint mir nicht richtig, wenn z. B. Mey. das *ἐν αὐτῷ* hier aus der Vorstellung des *ἐν Χριστῷ εἶναι* erklären will, wobei dann keinenfalls die Leser, sondern nur ihre Lehrer als *ἐν Χρ. ὄντες* gedacht sein könnten, denn jene standen, als sie belehrt wurden, ja noch nicht in Gemeinschaft mit Christus, sondern sollten diese erst gewinnen. Bei dem offenbaren Parallelismus der beiden Ausdrücke *αὐτὸν ἠκούσατε* und *ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε* liegt es weit näher, das *ἐν αὐτῷ* in demselben Sinne zu nehmen, wie das vorangehende *αὐτόν*. Es giebt den Punkt an, in welchem die Belehrung stattgefunden hat, so dass es dem Sinne nach auf ein *περὶ αὐτοῦ* hinauskommt, nur dass die Vorstellung viel plastischer ausgedrückt ist.

2) Denn dass die imperative Fassung der Verba (*ἀποθέσθε, ἀνανεοῦσθε* und *ἐνδύσασθε*) ein Irrtum der Abschreiber ist, ist nicht nur durch die ungenügende, sondern auch durch die ganz ungleichmässige Bezeugung sicher. Bei *ἀποθέσθαι* kann wegen des folgenden *ὑμᾶς* überhaupt nicht vom Imperativ die Rede sein, und bei den folgenden Inf. lag die imperativische Fassung als die bequemere sehr nahe.

mittelbar vorangehenden Satz καθ. ἔστ. ἀλ. ἐν τ. Ἰ. betrachtet werden. Denn haben wir denselben richtig verstanden von dem, was in der geschichtlichen Person Jesu sich als Wahrheit erweist, so passt dazu nicht der Hinweis auf das Ablegen des alten Menschen, der Jesu überhaupt nicht beigelegt werden kann. Der Anschluss an αὐτὸν ἠκούσατε κ. ἐν αὐτῷ ἐδιδ. aber, wie der an das ἐμάθ. τ. Χρ. V. 20 hat den Uebelstand, dass man dann den blossen Infinitiv ohne ὑμᾶς erwarten sollte. Denn dass der acc. c. inf. steht, wenn das Subjekt nachdrücklich hervorgehoben werden soll (Kühn. II. 2 [2]. 476. 1. 595), kommt hier nicht in Betracht: wäre das ὑμᾶς im Gegensatz zu den Heiden gemeint, so müsste es betont an der ersten Stelle stehen. Die Infinitive aber von dem τοῦτο λέγω καὶ μαρτύρομαι V. 17 abhängen zu lassen, würde zwar das ὑμᾶς erklären, ist aber unmöglich, weil über den neuen Satz V. 20 hinweg die Infinitive nicht die Fortsetzung des Satzes V. 17 sein können. Man wird also eine Unregelmässigkeit der Konstruktion anzunehmen haben. Die Infinitive sind formal von ἐδιδάχθητε abhängig; die Hinzusetzung des Akkus. ὑμᾶς aber ist psychologisch dadurch veranlasst, dass unmittelbar vorher der geschichtliche Jesus als Norm für die evangelische Predigt hingestellt ist. Da nun auf ihn die folgenden Prädikate des ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, des ἀνανεοῦσθαι und ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον nicht passen, fühlte sich Paulus bewogen, durch Hinzusetzung des ὑμᾶς klarzustellen, dass es sich hier um etwas handle, was zwar auch durch das Bild Jesu normiert ist, aber so, dass es in dieser Form nicht von ihm, sondern nur von den übrigen Menschen gilt. Weiter fragt es sich, ob die Infinitive, wenn sie in einen unabhängigen Satz verwandelt werden, indikativisch oder imperativisch gemeint sind. Für ersteres berufen sich Hofm. und Wohl. auf die Verschiedenheit der Tempora und gewinnen den Sinn, dass die Leser in der Taufe den alten Menschen abgelegt, den neuen angezogen haben (Aor.) und nun fortwährend erneuert werden (Praes.). Der grammatische Grund für diese Auffassung ist nicht stichhaltig, da Kühn. II. 1 [2]. 389. 7 d. 159 eine Reihe von Beispielen anführt, wo in demselben Satz der inf. aor. und der inf. praes. miteinander wechseln, ohne dass irgend ein Unterschied in Betreff der Zeit stattfindet. Dazu kommt aber, dass bei der Hofm.'schen Fassung man erwarten müsste, dass der dritte Satz ἐνδύσ. τ. καιν. ἄνθρ. vor dem zweiten, ἀναν., stände, da dieses letztere ja erst die Folge des in der Taufe geschehenen ἐνδύσασθαι wäre. Somit wird die imperative Fassung der drei Sätze die gewiesene sein,

und dieselben bilden die nähere Explikation zu dem Satz mit εἴγε V. 21: wenn ihr über Christus richtig unterwiesen seid, nämlich den alten Menschen abzulegen u. s. w. Der Begriff des Sollens brauchte hier ebenso wenig ausgedrückt zu werden wie V. 17. Der rechte Unterricht über Chr. bringt es mit sich, dass zweierlei, ein Negatives und ein Positives, geschieht. Das Negative (ἀποϑ.) hat seine Notwendigkeit in dem früheren Wandel. Denn κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν kann der Wortstellung wegen unmöglich zu dem folgenden Objekt konstruiert werden, sondern will begründen, dass im Unterschied von Christo, um dem Vorbild desselben gleich zu werden, bei ihnen in Anbetracht ihrer Vergangenheit es sich zunächst um einen Bruch mit derselben handelt. Der alte Mensch (vgl. zu dem Ausdruck Kol 3 10) ist die gesamte sündige Persönlichkeit, die den vorchristlichen Zustand charakterisiert. Da aber doch bei dem Nichtchristen und bei dem Christen das Ich schliesslich dasselbe ist, so kann dieser παλαιὸς ἄνϑρωπος doch als ein Kleid gedacht werden, welches abgelegt wird, um einer anderen Bestimmtheit der Persönlichkeit Raum zu machen. Derselbe wird näher charakterisiert durch die Bestimmung τὸν φϑειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιϑυμίας τῆς ἀπάτης. Er ist in dem Zustande eines sich fortwährend vollziehenden Zugrundegehens. Sünde ist Tod. Die ἐπιϑυμίαι haben es in ihrem Wesen (κατά), dass sie den Menschen, der sich ihnen hingiebt, ruinieren. Er sucht Lebensbereicherung und findet Lebensschädigung. Denn da die ἐπιϑυμίαι auf irdische Güter sich richten, die Welt aber das Merkmal der Vergänglichkeit an sich hat, so zieht den Menschen die Nachgiebigkeit gegen die ἐπιϑυμίαι in diese Vergänglichkeit hinein. Indem dieselben aber ihm Lebensbereicherung vorspiegelten, betrügen sie ihn (τῆς ἀπάτης gen. qual.). Die ἀπάτη zu personifizieren, so dass die Lüste dem Betruge angehören (z. B. Mey.), ist unveranlasst und schwächt den Gedanken nur ab.

V. 23. 24 wird dem negativen Thun des Christen das positive gegenübergestellt, doch so, dass dieses ihr Thun (ἐνδύσασϑαι) unterbaut wird durch das, was an ihnen geschieht. Denn da das Medium von ἀνανεοῦν dieselbe Bedeutung wie das Aktivum hat, so muss ἀνανεοῦσϑαι hier passivisch gefasst werden. Um eine Verjüngung handelt es sich. Während nämlich καινός die Andersartigkeit im Gegensatz zu einem Früheren bezeichnet, so νέος etwas neu Eingetretenes im Gegensatz zu einem alt Gewordenen. Der Gedanke des ἀνανεοῦσϑαι liegt also auf derselben Linie wie der der Wiedergeburt: es muss ein neuer Lebensanfang eintreten. Damit

ist nun schon gegeben, dass in dem ἀνά nicht die Wiederherstellung eines früher schon einmal vorhandenen Zustandes sittlicher Vollkommenheit zu liegen braucht, da der Gedanke ja nur ist, dass sie wieder von neuem anfangen sollen, womit nicht gesagt ist, dass inhaltlich dieser neue Lebensanfang dem ersten Lebensanfang entspricht. Die Beziehung auf den status paradisicus liegt um so ferner, als hier ja gar nicht von der Menschheit im Ganzen, sondern von den Lesern speziell geredet wird, welche an demselben niemals teil gehabt haben. Der Zusatz τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν kann unter keinen Umständen als dat. instrum. aufgefasst werden. Denn versteht man unter πνεῦμα in psychologischem Sinne ein einem Menschen als solchem Eignendes, so bedarf dieser menschliche Geist der Erneuerung, kann also nicht das Mittel derselben sein; versteht man aber unter πν. den heil. Geist, so wäre der Zusatz τ. νοὸς ὑμ. sehr wunderlich. Jedenfalls giebt der Dat. also die Sphäre an, welche von der ἀνακαίνωσις betroffen wird (vgl. z. B. πτωχοὶ τῷ πνεύματι Mt 5 3). Am einfachsten ist unstreitig an unserer Stelle die psychologische Fassung von πνεῦμα: spiritus est intimum mentis (Bngl). Der Gedanke ist dann, dass die Verjüngung eine zentrale sein, nicht nur die Peripherie, sondern das innerste Wesen betreffen muss. Dennoch ist, wenn der Brief paulinisch ist, diese Fassung bedenklich. Sehen wir nämlich von IKor 2 11 ab, so giebt es keine Stelle, wo τὸ πνεῦμα von P. „im Sinne des menschlichen, vom heiligen nicht berührten Geistes gebraucht wird" (gegen Kl.); in allen dafür angeführten Stellen (Röm 8 16. IIKor 7 13. IKor 5 5. 7 34. ITh 5 23) ist immer von Christen die Rede, sodass überall P. das Wort πνεῦμα entweder von dem göttlichen Geist oder von dem durch denselben mit überweltlichem Inhalt erfüllten menschlichen Inneren gebraucht wird. Man würde also von diesem Sprachgebrauch erst abweichen dürfen, wenn derselbe schlechterdings keinen Sinn gäbe. Das wäre nun freilich der Fall, wenn von einer Erneuerung dieses πνεῦμα im Sinne einer grundleglichen Veränderung desselben die Rede wäre. So steht es hier aber nicht: der Begriff ἀνανεοῦσθαι bezieht sich ja, wie wir sahen, gar nicht auf die Andersartigkeit des Inhalts, sondern auf eine Verjüngung, einen neuen Lebensanfang. Dieser neue Lebensanfang tritt ein in Bezug auf den von dem göttlichen Geist bestimmten νοῦς des Menschen. Dieser νοῦς erhält dadurch die Qualität

1) Vgl. dazu Holtzm. NT. Theol. 2. 16 ff. Mir scheint IIKor 2 11 mit Weiss nur ein populärer Sprachgebrauch vorzuliegen, der sich von der christlichen Fassung des Begriffs πνεῦμα sehr erkennbar abhebt.

des *πνεῦμα*, und darin, dass derselbe nicht mehr blosser *νοῦς* ist, sondern *πν. τοῦ νοός*, besteht eben der neue Lebensanfang. Also kann sehr wohl *πν.* auch hier nicht ein formalpsychologischer, sondern ein religiöser Terminus sein. Das *ὑμῶν* ist bei dieser Fassung nicht zu dem einen Wort *τοῦ νοός*, sondern zu dem Gesamtbegriff *τῷ πνεύματι τοῦ νοός* zu beziehen. *Πνεῦμα τοῦ νοός* ist der christlich bestimmte *νοῦς*, und dieser ist die Sphäre, von der ausgesagt wird, dass in Bezug auf sie ein neuer Anfang, ein Jungwerden eintrete. Der natürliche Mensch hat zwar einen *νοῦς*, aber dieser *νοῦς* hat nicht die Qualität des *πνεῦμα*. Er ist zwar die für das Göttliche empfängliche Seite des Menschen (Röm 7 22. 23), aber er ist noch nicht mit überweltlichem Inhalt erfüllt; hat der Mensch den göttlichen Geist empfangen, so ist er selbst dadurch *πνεῦμα* geworden, näher ist sein *νοῦς* Sitz dieses *πνεῦμα*. Nun erst, wo dieser Hergang sich in der Taufe vollzogen hat, hat die Mahnung eines neu beginnenden Lebensprozesses einen Sinn. Wie aber derselbe sich vollzieht, giebt der folgende Satz an: *καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον*. Wie der *παλαιὸς ἄνθρωπος* diejenige Ausgestaltung des Menschen ist, welche unter der Potenz der Sünde steht, so ist der *καινὸς ἄνθρ.* diejenige andersartige (*καινός*, nicht *νέος*) Ausgestaltung des Menschen, welche unter der Potenz des *πνεῦμα* steht. Erst muss er ein *πν.* haben, ehe es sich ausgestalten kann[1]). Wenn nun P. diesen neuen Menschen mit einem Kleide vergleicht, welches angezogen wird, so ist die Vorstellung, dass ideell betrachtet der neue Mensch schon vorhanden ist. Die Gesamtheit der sittlichen Anforderungen Gottes, welche in ihrer Verwirklichung einen ganz neuen Menschen bilden, steht innerlich dem Christen vor Augen und will von ihm angeeignet werden: das der Sinn des Bildes von dem Anziehen des neuen Menschen. Höchst bezeichnend für die ganze Denkart des P. ist, dass dieser neue Mensch schon geschaffen ist (*κτισθέντα*), was natürlich nur darauf sich beziehen kann, dass ihn Gott geschaffen hat und dieses Produkt göttlicher Thätigkeit von Menschen nur anzueignen ist (*ἐνδύεσθαι*): — analog der Vorstellung 2 10, wonach Gott die guten Werke vorher zubereitet hat, die wir thun sollen. Dass Gott der Schöpfer ist, wird nicht besonders betont, wohl aber, dass der neue Mensch *κατὰ θεόν*

1) Die Meinung, dass der *καινὸς ἄνθρ.* Chr. selbst sei, beruht auf unzeitiger Erinnerung an das *ἐνδύεσθαι Χριστόν* Gal 3 27 und widerstreitet dem Zusammenhang, welcher fordert, dass der *καινὸς ἄνθρ.* ebenso wie der vorher genannte *παλαιὸς ἄνθρ.* eine Beschaffenheit des Menschen selbst ist.

geschaffen ist. Formell kann der Ausdruck zwiefach erklärt werden: entweder so, dass die Handlung des κτίζειν der Art Gottes entspricht, also der Gegensatz zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Schaffen vorliegt (so Hofm.), das aber hat in dem Zusammenhang keinen Halt; oder so, dass das Produkt des Schaffens seine Analogie in Gott hat, also der Gedanke des göttlichen Bildes vorliegt (so gew.). Dies allein passt in den Zusammenhang, und die präpositionelle Bestimmung ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας ist nur die nähere Ausführung des κατὰ θεόν: in Gemässheit Gottes geschaffen, nämlich in Gestalt von Gerechtigkeit und Reinheit. Denn die zuletzt von Sod. vorgezogene Verbindung dieses Zusatzes mit ἐνδύσασθαι ist zwar an sich möglich, durch die Wortstellung aber die Beziehung auf κτισθέντα viel wahrscheinlicher. Auch die ὁσιότης wird mehrfach von Gott ausgesagt (Deut 32 4. Ps 17 26. 144 17). Daher hat Trench [8] 316 mit Recht für den biblischen Sprachgebrauch die Bestimmung zurückgewiesen, δικαιοσύνη beziehe sich auf das Verhältnis zum Menschen, ὁσιότης auf das zu Gott [1]). Vielmehr wird δικαιοσύνη sich auf die Bethätigung der Sittlichkeit, ὁσιότης auf die fromme, allem Befleckenden abgewendete Gesinnung beziehen, wobei sich auch erklärt, dass die ὁσιότης bald vor (Lk 1 75) bald nach der δικαιοσύνη (Tit 1 8) genannt wird, indem ebensowohl von der Gesinnung zu ihrer Bethätigung aufgestiegen werden, als umgekehrt dem äusseren Thun gegenüber die Gesinnung als das Höhere hingestellt werden kann. Zu beiden Substantiven gehört der Genetiv τῆς ἀληθείας. Von einer wahren Gerechtigkeit im Gegensatz zu einer erheuchelten kann der Zusatz um so weniger gedeutet werden (gegen Chrys. u. A.), weil nach dem Zusammenhang die Leser in ihrem früheren Zustande nicht sowohl das Gute erheuchelt, als vielmehr das Böse offenkundig gethan haben. Vielmehr ist ἀλήθεια die göttliche, im Evangelium gegebene Wahrheit und der Genetiv derjenige der Angehörigkeit, wie ganz klar wird, wenn man sich statt des Begriffs ἀλήθεια den synonymen εὐαγγέλιον denkt [2]).

4 25] Von der Mahnung, nicht den Heiden gleich zu wandeln, ist P. V. 17 ausgegangen und hat dann den Gegensatz zwischen den Heiden und Christen in sittlicher Beziehung

---

1) So allerdings häufig in der profanen Gräcität, z. B. Plato Gorg. 507 B.: περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Ganz ähnlich Plut. Dem. 24. Polyb. 23. 10. 8.

2) Wenn wir mit Recht den Genetiv τῆς ἀπάτης V. 23 nicht als gen. subj. sondern qual. gefasst haben, so liegt es ganz fern, die ἀλήθεια hier als Personifikation zu verstehen (z. B. Mey.).

in prinzipieller Allgemeinheit durchgeführt. Nun wendet er sich zu einer Reihe einzelner sittlicher Mahnungen (4 25—5 21), in welchen der Gegensatz zu der unsittlichen Vergangenheit der Leser sich darlegen soll, und die daher mit διό als Folgerung aus dem eben dargestellten Wesen des Christen eingeführt werden. Dass die hier folgenden einzelnen Mahnungen spezielle Veranlassungen in dem Zustand der Leser haben, ist ganz unwahrscheinlich, da der Brief zeigt, dass P. Näheres über dieselben nicht weiss; ebenso unwahrscheinlich, dass die Mahnung zur Wahrhaftigkeit darum den Anfang bilde, weil eben von der ἀλήθεια geredet sei (Mey.). Denn V. 24 war darunter der Inhalt des Evangeliums gemeint, während es sich hier gemäss des Zusatzes μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ um die Wahrhaftigkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes handelt. Warum grade diese Mahnung den Anfang macht, lässt sich schlechterdings nicht sagen. Der im Vorigen durchgeführte Gegensatz zwischen dem vorchristlichen und christlichen Zustande ist die Veranlassung, dass zunächst zum Ablegen der Lüge ermahnt wird, welche dem alten Menschen angehört, wobei in dem Ausdruck ἀποθέσθαι das Bild des Kleides aus dem Vorigen nachwirken mag. Denn imperativischen Sinn hat das Partizipium und darf nicht mit „weil ihr abgelegt habt" übersetzt werden (z. B. Wohl.). Denn wenn sie die Lüge bereits abgelegt haben, so bedarf es nicht mehr der Mahnung, die Wahrheit zu reden, da eins mit dem anderen zusammenfällt. Die positive Mahnung kleidet P. in die Worte von Sach 8 16, wobei der πλησίον, wie der begründende Satz ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη zeigt, nicht auf den Mitmenschen im allgemeinen, sondern auf den Mitchristen bezogen ist. Sind wir Glieder an dem einen Leibe Christi, so ist ein gegenseitiges Belügen im Grunde nichts anderes, als wenn jemand sich selbst anlügen wollte. Die Lüge ist ein Versteckspiel, das sich in einem so engen Verhältnis, wie es zwischen den Christen besteht, nicht ziemt. Dass P. damit nicht die Lüge gegen Nichtchristen für berechtigt erklären will, versteht sich von selbst; da es sich hier aber um christliche Gemeinden handelt, deren Glieder zunächst miteinander verkehren, so nennt er einen Grund, welcher die Unstatthaftigkeit des Lügens in diesem
4 26. 27] Falle besonders evident macht. Auch die zweite Mahnung, welche das Zürnen betrifft, wird an einen ATlichen Ausdruck (Ps 4 5) angeschlossen. Im Grundtext ist überhaupt nicht vom Zürnen die Rede, sondern der Verf. mahnt seine Feinde, zu erkennen, dass Jahve zu ihm hält; darum sollen sie zittern, nämlich vor der Strafe dieses seines Gottes, und

nicht sündigen, indem sie dessen Schützling befeinden. Durch die Uebersetzung der LXX ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε ist ein ganz anderer Gedanke hineingetragen. Der Sinn kann nur sein: wenn ihr zürnet, so sündiget nicht, obwohl weder im hebräischen noch im griechischen Sprachgebrauch dieser Sinn durch die Zusammenstellung von zwei Imperativen ausgedrückt wird. Dort nämlich wird, wenn zwei Imperative in der hier vorliegenden Weise zusammengestellt werden, grade der erste, welcher die Bedingung oder Voraussetzung angiebt, als eigentlicher Infinitiv gefühlt und der zweite dient zum Ausdruck einer bestimmten Versicherung oder Folge (Kautzsch[26] 110. 2); und im Griechischen kommen ähnliche Fälle, wenn auch selten, vor (Win.[7] 43. 2. 292). Demnach würde hier der Sinn entstehen: du sollst zürnen, dann wirst du sicherlich nicht sündigen, was sachlich unmöglich ist. Hier kann der erste Imperativ nur permissiv gemeint sein und der zweite enthält gegen den sonstigen Sprachgebrauch nicht die Folge, sondern eine wirkliche Ermahnung. Wenn P. selbständig die Worte gefügt hätte, würde er sicherlich nicht den Imperativ ὀργίζεσθε gebraucht haben, sondern statt dessen einen Konditionalsatz. Jener erklärt sich nur aus der Herübernahme der LXX. Allerdings könnte er aber so nicht geschrieben haben, wenn er das ὀργίζεσθαι in jedem Sinne für unrecht hielte, wie ja auch die Mahnung, vor Nacht seinen Zorn fahren zu lassen, unmöglich wäre, wenn überhaupt nicht gezürnt werden dürfte. Wie damit V. 31 stimmt, wird dort sich herausstellen; hier ist klar, dass er in dem Zürnen nicht an sich ein Unrecht, wohl aber damit sittliche Gefahren verbunden sieht. Um denselben zu entgehen, soll man die Sonne nicht über seinem παροργισμός untergehen lassen. Letzteres Wort, welches ebenso wie παρόργισμα im profanen Griech. nicht erhalten ist, wohl aber in den LXX etlichemal vorkommt (I Reg 1 6. Lag. III Reg 15 30. IV Reg 19 3. 23 26. Neh 9 18. Jer 21 5, in letzterer Stelle in einigen Hdschrr. mit ὀργή verbunden oder wechselnd), bezeichnet die heftige Zornerregung, so dass es stärker ist als das blosse ὀργή. Eine solche Erregung kann ihren guten Grund haben, aber wenn sie anhält, bedroht sie die Liebe gegen denjenigen, welchem sie gilt; darum muss sie überwunden werden. Harl. hat ganz Recht, wenn er unsere Stelle unter den Gesichtspunkt der Versöhnlichkeit stellen will, denn die Ueberwindung des παροργισμός erfolgt eben dadurch, dass ich das brüderliche Verhältnis, welches durch den anderen gestört ist, meinerseits wieder in Geltung treten lasse, indem ich dem Bruder das vergebe, worüber ich ihm gezürnt habe.

Der Termin aber des Sonnenuntergangs entstammt dem AT (Deut 24 15): was der Tag an Störungen des brüderlichen Verhältnisses gebracht hat, soll denselben Tag nicht überdauern. Aber noch eine andere Gefahr liegt in dem ὀργίζεσθαι (so μηδέ): nicht nur mein Verhältnis zum Bruder, sondern auch das zu Gott kann dadurch beeinträchtigt werden, indem der Teufel dadurch Raum erhält (διδόναι τόπον Röm 12 19), durch die Erregung, die sich meiner bemächtigt hat, mich zur Sünde zu verführen, z. B. dem Bruder meinerseits wiederum Unrecht anzuthun[1]).

4 28] Die dritte Mahnung ergeht an solche Glieder der Gemeinde, welche, wie das part. praes. ὁ κλέπτων zeigt, nicht nur einmal sich einen Diebstahl haben zu Schulden kommen lassen, sondern zu stehlen pflegten (zu übersetzen: der Dieb). Grade bei den Sklaven und kleinen Handwerkern, welche in der Gemeinde zahlreich vertreten waren, ist vorauszusetzen, dass sie gewohnt waren jede Gelegenheit wahrzunehmen, wo sie sich, auch auf unrechtmässige Weise, einen Geldvorteil verschaffen konnten. Dem gegenüber genügt es nicht, dass sie von jetzt ab das unterlassen (μηκέτι κλεπτέτω), sondern es gilt, durch Wohlthaten, welche sie dem Bedürftigen erweisen (τῷ χρείαν ἔχοντι), zu zeigen, dass der Eigennutz bei ihnen der opferwilligen Liebe Platz gemacht hat. Da der Dieb sich den Ertrag fremder Arbeit aneignet, so wird im Gegensatz dazu hervorgehoben, dass sie mit eigner Hand arbeiten sollen (ταῖς ἰδίαις χερσίν); da der Dieb mühelos einen Vorteil für sich zu gewinnen sucht, wird hervorgehoben, dass sie sich abarbeiten sollen, um nicht nur für sich, sondern auch für andere sorgen zu können (κοπιᾶν,

1) Διάβολος in appellativem Sinne von menschlichen Verleumdern zu verstehen, so zuletzt Hofm., liegt ganz fern. In diesem Falle würde die Mahnung derjenigen über das Zürnen nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet sein: beim Zürnen sündiget nicht, und ferner höret nicht auf Verleumdungen. Dieser Gedanke wäre wunderlich ausgedrückt. Dem Verleumder giebt man doch nur Spielraum, wenn man ihn nicht als solchen erkennt. Es würde also gemahnt werden müssen, bei nachteiligen Reden über jemand wohl zu untersuchen, ob sie auch wahr seien, die nötige Vorsicht zu bewahren, was aber ganz anders ausgedrückt werden müsste, als hier geschieht. Διάβολος kann also nur vom Teufel gemeint sein. Dass derselbe sonst bei P. nicht mit diesem Namen genannt wird, hätte niemals als Spur nichtpaulinischer Abfassung unseres Briefes geltend gemacht werden sollen. Denn da das Wort allgemein gebräuchlich war und schlechterdings sich nicht absehen lässt, warum P. es geflissentlich hätte vermeiden sollen, so lässt sich nur sagen, dass er gewöhnlich den Teufel Satan nennt, ohne dass aber befremden darf, wenn er statt dessen einmal den griechischen Ausdruck wählt.

eigentlich müde sein, im NT fast ausnahmslos von der bis zur Ermüdung fortgesetzten mühsamen Arbeit); da der Dieb endlich das sittlich Schlechte thut, wird hier betont, dass ihre Arbeit das sittlich Gute (τὸ ἀγαθόν) zum Produkt haben soll. Denn darunter das irdische Gut zu verstehen (Hofm., Sod.), wird grade durch den dargelegten Gegensatz ausgeschlossen. Wenn Sod. meint, mit den Händen könne man doch nicht sittlich Gutes erarbeiten, so ist zu erwidern, dass allerdings das Produkt auch der irdischen Arbeit etwas sittlich Wertvolles sein soll. Das ἐργάζεσθαι des Diebes bringt sittlich Schlechtes zu Tage, die fleissige Berufsarbeit sittlich Gutes. Grade durch die sittliche Art des Erwerbes wird das irdische Gut zu einem sittlich Guten.

4 29—30] Im Folgenden handelt es sich um Wortsünden, und zwar um jede Form (πᾶς) von sittlich unterwertigen Worten (λόγος σαπρός). Σαπρός ist nämlich alles, was der Verwesung verfällt, faulig ist, und wird im NT von Baumfrüchten gebraucht, welche verfault, bezw. von Bäumen, welche morsch sind. Hier auf das Gebiet des Wortes übertragen, ist der λόγος σαπρός etwas Schlimmeres als das ῥῆμα ἀργόν (Mt 12 36). Dieses ist nur ein Wort, welches keinen sittlichen Nutzen hat, während hier von einer ihrem sittlichen Gehalt nach fauligen, also positiv schlechten Rede gehandelt wird. Solche sollen die Christen nicht aus ihrem Munde gehen lassen, sondern wenn irgend eine Rede sittlich tüchtig ist (ἀγαθός), so dass sie zur Auferbauung in einem für das sittliche Leben nötigen Stücke dient (πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας), dann — so ist zu ergänzen — soll sie aus dem Munde gehn. Der Ausdruck ist sehr prägnant, denn genau genommen ist nicht das jedesmalige Bedürfnis (χρεία) dasjenige, was auferbaut wird, sondern der Genetiv giebt nur den Punkt an, in welchem eben durch Befriedigung des Bedürfnisses die Förderung eintritt. Formell freilich wird der Genetiv gen. obj. sein (Mey.)[1]. Grade wie bei der vorigen Mahnung geht auch hier die positive Forderung des P. weit hinaus über den formalen Gegensatz zu der erwähnten Sünde: nicht

1) Hofm. sucht die allerdings harte Verbindung zu vermeiden, indem er τῆς χρείας, ebenso wie V. 28 τὸ ἀγαθόν, zu dem folgenden Absichtssatz konstruiert und zudem χρεία in der Bedeutung Verkehr nimmt. Der Nächste soll Gewinn (χάριν) von dem Verkehr haben. Von der Unwahrscheinlichkeit abgesehen, dass χρεία hier in einer ganz anderen Bedeutung genommen werden soll als in dem unmittelbar vorangehenden Satz, scheitert das von ihm statuierte Hyperbaton schon daran, dass höchstens der betonte Hauptbegriff dem ἵνα vorangestellt sein könnte, der aber bei dem Hofmannschen Gedanken garnicht χρεία, sondern χάρις wäre.

nur an sich soll die Rede des Christen gut sein, sondern auch jedesmal auf die vorliegenden Umstände berechnet; nur dann (εἴ τις) soll er überhaupt zum Worte greifen, wenn ein von ihm erkanntes Bedürfnis vorliegt, dem sein Wort abhelfen und dadurch zur Auferbauung des Nächsten beitragen soll. Nur so wird der Zweck erreicht, dass mein Wort δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν. Hier wie Kol 4 6 schliesst der Zusammenhang aus, χάρις im Sinne von Anmut, Lieblichkeit zu nehmen (so zuletzt noch Kl.), denn grade hier, wo P. eben den Gesichtspunkt der χρεία, des sittlich Notwendigen, betont hat, kann er schlechterdings nicht als das letzte Ziel alles Redens hinstellen, dass es den ästhetischen Charakter der Lieblichkeit habe. Aber auch die heute gewöhnliche Erklärung, die Rede solle den Hörenden einen guten Dienst, eine Wohlthat erzeigen, thut dem Gedanken des Ap. noch nicht Genüge. Allerdings ist dies die im klassischen Griechisch gewöhnliche Bedeutung von χάριν διδόναι, und sie liegt auch in der That hier zu grunde, nur dass χάρις in dem speziell christlichen Sinne göttlicher Gnadenerweisung genommen ist. Dies folgt zunächst aus der Parallele Kol 4 6, wo das Verbum διδόναι fehlt, also jene Redensart zur Erklärung nicht herbeigezogen werden darf; es folgt aber weiter auch aus dem Zusammenhang unserer Stelle, denn wenn nur im allgemeinen von einer Wohlthat die Rede wäre, so wäre der Gedanke viel blasser und allgemeiner als der in den vorangehenden Worten πρὸς οἰκοδομήν ausgesprochene, also nicht geeignet den höchsten Zweck christlichen Redens anzugeben. Ganz anders, wenn man χάρις in der Bedeutung belässt, die es bei P. überall hat, wo es nicht Dank heisst, nämlich Gnade. Dann ist ausgesprochen, dass unser Reden immer der Träger eines überweltlichen Gutes sein soll, welches die erlösende und heiligende Liebe Gottes durch unsern Dienst einem anderen zuführen will, und damit ist dann der Begriff οἰκοδομή seinem Inhalt nach näher bestimmt. Wenn man nun hinter diesen Satz einen Punkt setzt und V. 30 eine neue Mahnung eintreten lässt, so nimmt sich dieselbe wie ein erratischer Block aus: weder zum Vorigen noch zum Folgenden hat dieselbe dann ein näheres Verhältnis, sondern man fragt, wie zwischen lauter Mahnungen, welche sich auf das Verhältnis zu den Brüdern beziehen, eine solche kommt, die sich auf das Verhältnis zu dem heil. Geist bezieht. Dazu kommt, dass der Begriff des λυπεῖν τὸ πνεῦμα ein so allgemeiner wäre, dass er schliesslich auf jede beliebige Sünde bezogen werden könnte, und endlich, dass man in diesem Falle nicht καὶ μή, sondern μηδέ erwarten müsste (so richtig

Hofm.). Daher wird man V. 30 überhaupt nicht als einen neuen Satz, sondern als die Fortsetzung des Vorigen zu betrachten haben. Die Abmahnung von jedem λόγος σαπρός wird fortgesetzt durch die Bemerkung, dass dadurch der heil. Geist betrübt werden würde. Eine wie schwere Schuld die Leser dadurch auf sich laden würden, zeigen die näheren Zusätze zu dem Objekt τὸ πνεῦμα. Zunächst ist in einer bei P. sonst nie vorkommenden Weise der Geist sowohl durch das Adj. ἅγιον wie durch den Gen. τοῦ θεοῦ bestimmt, während sonst nur die eine oder die andere Bestimmung hinzugesetzt wird. Es soll dadurch offenbar die Hoheit dieses Geistes hervorgehoben werden, gegen den man sich versündigt. Er ist ἅγιος, d. h. gehört nicht dieser profanen, sondern einer höheren Sphäre an, so dass er darum heilige Scheu in Anspruch zu nehmen hat; ja noch mehr, er ist der Geist Gottes selber, so dass wer ihn betrübt, damit im Grunde Gott betrübt. Von demselben Gesichtspunkt will aber auch der folgende Relativsatz beurteilt werden ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. Wie 1 13. 14 ist auch hier der Geist als das Siegel gedacht, welches die Bürgschaft (ἀρραβών 1 14) für die endliche Vollendung bildet, uud welches in der Taufe (Aor.) den Lesern beigelegt ist[1]. Dass durch λόγοι σαπροί dieser göttliche Geist von ihnen verscheucht werde, dass sie also dadurch in grosse Gefahr geraten, an dem Tage der Parusie keinen Teil an der ἀπολύτρωσις zu erhalten, wird hier nicht betont (z. B. gegen Hofm., Wohl.), sondern es wird der Undank bezeichnet, welcher darin liegt, dass sie den göttlichen Geist, der in ihnen Wohnung gemacht hat und ihnen die Gewissheit der ἀπολύτρωσις giebt, in Betrübnis versetzen[2].

4 31—5 1] Nachdem bisher einzelne konkrete Formen der Sünde bezw. der Tugend zum Gegenstand der Abmahnung und Mahnung gemacht sind, folgt eine zusammenfassende Aufzählung verschiedener Formen unbrüderlichen Verhaltens, welchen V. 32 entsprechende Tugenden gegenübergestellt werden. Dem Sinne nach gehört das bei dem ersten Wort

---

1) Das ἐν wird schwerlich in bloss instrumentalem Sinne gemeint sein, so dass der Ausdruck mit dem blossen Dativ 1 13 gleichbedeutend wäre, sondern es wird lokale Bedeutung haben: indem euch der heil. Geist mitgeteilt wurde in Gestalt desselben, empfingt ihr ein Siegel.

2) Das Fehlen der Artikel in dem Ausdruck εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως darf nicht bewegen, mit Hofm. zu übersetzen: auf einen Tag einer Erlösung, sondern erklärt sich im Gegenteil aus der einem Eigennamen ähnlichen Art des Ausdrucks, ähnlich wie wenn IPtr 1 5 es heisst ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ. Im übrigen vgl. das zu 1 13. 14 Gesagte.

stehende πᾶσα auch zu allen folgenden: der ganze Umfang der betreffenden Sünden soll gekennzeichnet werden. Die drei ersten Worte πικρία, θυμός, ὀργή gehören näher zusammen. Πικρία ist die innere Bitterkeit und Säure der Gesinnung, welche von dem Nächsten sich immer verwundet glaubt und darum gegen ihn in gehässiger Stimmung ist[1]); θυμός ist die innere Erregung, welche in einem konkreten Fall durch das Benehmen des Nächsten hervorgerufen wird; ὀργή (über das Verhältnis von θυμός zu ὀργή vgl. Kol 3 8) der hier als andauernd gedachte Zustand des Zornes, also der stabil gewordene θυμός. Während alle drei Worte es mit Gemütszuständen zu thun haben, noch abgesehen von deren thatsächlicher Aeusserung, gehen κραυγή und βλασφημία auf die letzteren. Die zornige Erregung macht sich Luft in einem leidenschaftlichen Geschrei; diese Leidenschaft aber sucht dann direkt den Nächsten zu schädigen, indem sie ihn schmäht und ihm an seiner Ehre Abbruch zu thun sucht (vgl. zu βλασφημία Kol 3 8). Die Aufzählung wird beendet durch die allgemeine Wendung σὺν πάσῃ κακίᾳ, d. h. nebst allem, was es an böswilligem Wesen giebt (vgl. zu κακία wiederum Kol 3 8). Da auch die vorangehenden Substantiva unter die Kategorie der κακία gehören, so ist der Ton auf πάσῃ zu legen: statt weiterer Aufzählung wird die ganze Kategorie namhaft gemacht, zu welcher schon das Genannte gehört. Zu dem Ausdruck ἀρθήτω ἀφ᾽ ὑμῶν vgl. I Kor 5 2: ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν. An die Stelle dieses sündigen Verhaltens soll nun (V. 32) gegenseitige Gütigkeit treten (χρηστοί), welche auf das bedacht ist, was dem anderen frommt und angenehm ist. Diese Güte spezifiziert sich zum Mitleid (εὔσπλαγχνοι, im NT nur noch I Ptr 3 8) gegenüber der Not der Brüder und zur Verzeihung (χαριζόμενοι) gegenüber ihrer Sünde. Denn sowohl der folgende Satz mit καθώς wie die

---

1) πικρία ist bei den LXX zunächst die Bitterkeit im eigentlichen Sinne, so in allen Stellen, wo sie mit χολή zusammengestellt wird (Deut 29 18. 32 32. Jer 2 21. Am 6 12. Thren 3 15. 19); sodann übertragen das, was wie ein bitterer Geschmack unangenehm ist, namentlich der bittere Schmerz (Job 3 20. 7 11. 9 18. 10 1. 21 25. Ez 28 24. Sir 4 6. 7 11. 21 12. 34 29); damit hängt dann zusammen, dass es den Unmut bezeichnet, welchen ich über mir angethanen Schmerz empfinde, und so geht es dann über in die Bedeutung der bitteren Stimmung gegen einen anderen (Jes 28 21. Jer 15 17. Jes 37 29, wie hier verbunden mit θυμός). Im NT kommt das Substantiv in der Bedeutung des bitteren Schmerzes überhaupt nicht vor; in dem ursprünglichen Sinn des bitteren Geschmackes Act 8 23. Hbr 12 15; von der erbitterten Gesinnung ausser u. St. noch in dem ATlichen Zitat Röm 3 14 und analog das Adj. Jak 3 14.

Parallele Kol 3 8 beweisen, dass nicht im allgemeinen von Hulderweisungen, sondern speziell vom Vergeben die Rede sein soll. Diese Mahnung wird damit begründet, dass auch Gott uns hat in Christo Vergebung angedeihen lassen — Kol 3 13 war Chr. selbst der Vergebende —, und dann noch einmal ermahnt, in dieser Beziehung Gotte nachzuahmen (5 1), wie es den Lesern als geliebten Kindern Gottes geziemt. Der Gedanke derselbe wie Mt 6 12 bezw. 5 44. 45, denn 5 1 muss unmittelbar an den vorigen Gedanken angeschlossen werden und kann nicht die Einleitung bilden zu der folgenden Mahnung *περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ*, da in diesem Falle die Mahnung zum Wandel in der Liebe im voraus durch das Beispiel
5 2] Gottes und nachher durch das Beispiel Christi, also in verschiedener Weise begründet wäre[1]). Wie in V. 31 von den einzelnen Formen unbrüderlicher Gesinnung zu dem allgemeinen Ausdruck *πᾶσα κακία* fortgeschritten war, so wird auch hier von den einzelnen Formen der brüderlichen Liebe abschliessend zu der allgemeinen Forderung des *περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ* fortgeschritten und diese Forderung mit dem Beispiel Christi begründet, aber so, dass ausdrücklich die Selbstaufopferung desselben als der höchste Beweis dieser Liebe hervorgehoben wird. Da das Selbstopfer Christi hier nur als Beweis seiner Liebe zu uns und als Muster unserer Liebe zu den Brüdern in Betracht kommt, so kann schon deshalb der Zusatz *προσφορὰν καὶ θυσίαν* nicht die sühnende Qualität seines Todes bezeichnen wollen. Denn nach dieser Seite ist ja seine That einzigartig und eine Nachahmung derselben ausgeschlossen. Auch würde in diesem Fall schlechterdings nicht abzusehen sein, warum sie mit dem allgemeinen Ausdruck *προσφορά* bezeichnet wird, welches nicht nur die sühnenden Opfer, sondern jede Darbringung bezeichnet. Die Verbindung der beiden Ausdrücke *προσφορὰ καὶ θυσία* (vgl. Ps 40 7. Hebr 10 5) soll offenbar nur den Opferbegriff in seiner ganzen Weite umspannen. Aus demselben Grunde ist auch der Zusatz *τῷ θεῷ* nicht mit den vorangehenden Substantiven, sondern mit dem Folgenden zu verbinden. Denn dass Chr. Gotte sich zum Opfer

1) Dagegen zieht ohne Grund Hofm. die Worte *ὡς τέκνα ἀγαπητά* zum Folgenden. Es lässt sich nicht absehen, warum P. dann nicht geschrieben hätte *καὶ ὡς τέκν. ἀγ. περιπ.*, und ausserdem spricht dagegen, dass auch in diesem Falle das *περιπ. ἐν ἀγ.* doppelt begründet wäre, einmal durch die Liebe Gottes zu uns, sodann durch das Beispiel Christi. Wieviel schöner der Parallelismus der Gedanken, wenn die vergebende Liebe auf das Beispiel Gottes, die brüderliche Liebe im allgemeinen auf das Beispiel Christi begründet wird.

dargebracht hat für unsere Sünde, ist wieder ein Gesichtspunkt, welcher eine Nachahmung unsererseits ausschliesst. Und dazu kommt, dass die Worte εἰς ὀσμὴν εὐωδίας notwendig einen Zusatz erfordern, welcher angiebt, wer diese ὀσμή haben soll, während die Begriffe προσφορά und θυσία eine nähere Bestimmung nicht erfordern [1]). Erst wenn man dies beachtet, wird der ganze Gedanke klar. Wandelt in Liebe, demgemäss dass auch Chr. das gethan hat, indem er seine ganze Person (ἑαυτόν) uns zu gut [2]) so dargab, dass er ein Opfer ward, welches — denn es wird an das Brandopfer zu denken sein — ganz und gar verzehrt wird, und welcher so Gott ein Gegenstand des höchsten Wohlgefallens wurde, wie im AT der von dem Opfer aufsteigende Duft Gotte wohlgefällig war. So sollt auch ihr eure gesamte Persönlichkeit in den Dienst der Liebe stellen, dass dieselbe die Art eines Opfers hat, welches im Dienst der Brüder verzehrt wird, und damit werdet auch ihr Gott eine ὀσμὴ εὐωδίας werden. Man sieht, wie bei dieser Fassung die Parallele ungleich schärfer wird und jedes Wort derselben eine Anwendung auf die Leser gestattet, was bei der gewöhnlichen Beziehung auf die versöhnende Qualität des Opfers Chr. nicht der Fall ist. Der Fehler liegt auch hier darin, dass man die unge-

1) Der ATliche Sprachgebrauch legt die Verbindung des τῷ θεῷ mit εἰς ὀσμὴν εὐωδίας gleichfalls nahe, sofern bei letzteren Worten stets τῷ κυρίῳ hinzugefügt wird. Die Voraussstellung von τῷ θεῷ aber ist erfolgt, weil dem Apostel der Gedanke vorschwebt, dass nicht nur den Menschen das Opfer Christi zu gut kommt, sondern auch das göttliche Wohlgefallen hat. Ebenso weist der Ausdruck εἰς ὀσμὴν εὐωδίας darauf hin, dass hier nicht das Opfer Christi als Sühnopfer in Betracht gezogen wird, da mit Ausnahme der einen Stelle Lev 4 31 jener Zusatz nur bei Brand- und Heilsopfern vorkommt und auch nur da vorkommen kann, sofern nur sie von Versöhnten gebracht werden, welche Gottes Wohlgefallen haben, während das Sündopfer von solchen gebracht wird, die erst eben dadurch in den Stand des göttlichen Wohlgefallens treten sollen. Formell ist εὐωδία der einem Dinge entströmende Duft, ὀσμή der Geruch, sofern er wahrgenommen, eingesogen wird, also ὀσμὴ εὐωδίας der Geruch des Duftes.

2) Sowohl in 4 32 fin. (ὑμῖν) wie in unserem Verse bei ἠγάπησεν ἡμᾶς und bei ὑπὲρ ἡμῶν schwanken die Handschrr. zwischen der ersten und zweiten Person. In 4 32 möchte die erste Person (BDEKL) den Vorzug verdienen, sofern die zweite aus der Reflexion hervorgegangen zu sein scheint, dass die Leser zum χαρίζεσθαι ermahnt werden, also auch das χαρίζεσθαι Christi von ihnen ausgesagt sein müsse. In 5 2 ist ἠγάπησεν ὑμᾶς von ℵABP bezeugt, von denen nur B auch nachher ὑπὲρ ὑμῶν liest. Die Lesart ὑπὲρ ἡμῶν scheint mir also ganz sicher zu sein. Sehr viel weniger das vorangehende ὑμᾶς, welches auf Gleichmacherei beruhen möchte, wie umgekehrt das ὑπὲρ ὑμῶν in C sich aus demselben Grunde erklärt.

meine Beweglichkeit des Geistes des P. nicht genügend beachtet, welche ihm gestattet, dasselbe Gedankenmaterial nach ganz verschiedenen Seiten zu verwenden. Durch die völlig unberechtigte Voraussetzung, dass er, wo er von dem Opfer redet, immer die sühnende Qualität desselben ins Auge fassen müsse, hat man hier und an anderen Stellen die grosse Mannigfaltigkeit seiner Gesichtspunkte sich verschlossen[1].

5 3. 4] Was P. seit 4 25 gesagt hat, bezog sich auf die liebevolle Gesinnung gegen den Nächsten, denn auch die Wahrhaftigkeit und die Abmahnung vom Stehlen wurden unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Nunmehr geht er über zu den beiden heidnischen Grundlastern, der Unzucht und der Habsucht. Letztere ist allerdings in jener Abmahnung vom Diebstahl 4 28 schon behandelt, hier aber wird sie wie die Unzucht nicht unter den Gesichtspunkt einer Verfehlung gegen den Nächsten, sondern einer Sünde gegen Gott gestellt, welche vom Himmelreich ausschliesst und dem Zorngericht Gottes anheimfallen lässt. Durch *καί* werden die speziellen Sünden der *πορνεία* und das allgemeine Genus, wozu sie gehört, nämlich die *ἀκαθαρσία* in jeder möglichen Form (*πᾶσα*), verbunden und dann durch *ἤ* die zweite Hauptform der hier in Betracht kommenden Sünden, die *πλεονεξία*, als etwas Andersartiges angefügt. Von beiden Sündenklassen heisst es *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*. Die Erklärung, man solle von solchen Sünden nicht einmal hören, nämlich dass sie geschehen seien (so z. B. Bngl.), scheitert an dem *μηδέ*, denn dass von solchen Sachen, wenn sie wirklich vorgekommen, geredet wird, ist doch weder an sich etwas Böses noch eine Steigerung gegenüber dem Vorkommen dieser Sünden selber. Andererseits kann man auch nicht erklären: selbst dem Namen nach sollten diese Sünden unbekannt sein (z. B. Rückert), was ja gegenüber der Verbreitung derselben eine vollständige Unmöglichkeit war. Die richtige Erklärung ergiebt sich aus zwei Momenten. Einmal

---

1) Dass die Socinianer (Katechism. Racov. 484) zuerst diese Erklärung in dem dogmatischen Interesse aufgestellt haben, die stellvertretende Versöhnung im Tode Jesu zu beseitigen, macht dieselbe noch nicht falsch. Sehr richtig sagt Rückert, welcher mit der Socinianischen Erklärung übereinstimmt: „Irren würde man, wenn man entweder hierauf die Ansicht bauen wollte, es sei überhaupt die Auffassung des Todes Christi als Sühnopfer dem Apostel fremd, oder auf einen Widerspruch der Vorstellungsart dieses Briefes mit der der übrigen schlösse. Das Wahre an der Sache ist, dass P., dem Chr. alles ist, je nach dem verschiedenen Zweck jeder Stelle das, was er über sein Werk und Verdienst zu sagen hat, in sehr verschiedene Formen kleidet.“

aus dem μηδέ, welches nur heissen kann: so wenig sollen diese Sünden thatsächlich vorkommen, dass sie nicht einmal Gegenstand der Rede bilden dürfen. Andererseits aus V. 5 und 6, wonach vor diesen Sünden selbst gewarnt wird und speziell vor einer leichtfertigen Auffassung derselben (μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις). Danach kann das ὀνομάζεσθαι sich nur auf ein solches Nennen der Sünden beziehen, wodurch man selbst schon sich ihrer teilhaftig macht (V. 7 μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν). Also wird sich das ὀνομάζεσθαι auf ein Reden über solche Dinge beziehen, welches ein Wohlgefallen daran in sich schliesst: sie sollen nicht zum Gegenstand der Unterhaltung gemacht werden (Hofm.). Die Gefahr solcher Unterhaltungen liegt bei den Sünden gegen das 6. Gebot auf der Hand; aber sie ist ebenso vorhanden, wenn mit Behagen über die Kniffe der πλεονέκται gesprochen wird: auch dadurch wird das sittliche Gefühl und Urteil in dieser Beziehung abgestumpft. Heiligen, d. h. solchen, welche der Sphäre der sündigen Welt entnommen sind, geziemt es, von dem Schlechten sich so fern zu halten, dass sie es auch nicht zum Gegenstand ihres Interesses und ihrer Gespräche machen (καθὼς πρέπει ἁγίοις). Nicht anders sollen sie sich zu αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία stellen. Dass in der parallelen Stelle Kol 3 8 αἰσχρολογία steht, ist kein Grund, αἰσχρότης hier ausschliesslich von hässlichen Reden zu verstehen. Vielmehr entspricht der Ausdruck in seiner Allgemeinheit dem Wort ἀκαθαρσία V. 3 und bezieht sich auf alles sittlich hässliche Wesen. Wie vorher von der speziellen Form des πορνεία zu der allgemeinen Kategorie der ἀκαθαρσία fortgeschritten wurde, so werden hier umgekehrt aus dem Gebiete der αἰσχρότης zwei spezielle Formen derselben herausgehoben, sodass schon aus diesem Grunde mit BKL vor μωρολογία καί zu lesen ist[1]), während die beiden koordinierten Spezies der αἰσχρότης, μωρολογία und εὐτραπελία, durch ἤ verbunden sind. Ersteres Wort (vgl. über beide die Erörterungen bei Trench[8] 115 ff.) bezeichnet ein albernes Geschwätz ohne jeden Sinn und Gehalt; εὐτραπελία hat ersprünglich einen guten Sinn, indem es ein gewandtes Wesen bezeichnet und von Arist. als Tugend zwischen die beiden Extreme der βωμολογία und ἀγροικότης aufgeführt wird (Eth. Nic. 2 7. 4 8). Aber schon dessen Erklärung der εὐτραπ. durch πεπαιδευμένη ὕβρις (Rhet. 2 12) zeigt, dass

1) Dies καί explicativum, welches an den allgemeinen Begriff einen speziellen anschliesst, genau ebenso Röm 1 5 χάριν καὶ ἀποστόλην, Akt 23 6 περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν.

es besonders von dem gewandten Witz gebraucht wurde, welcher, eben als auf geistiger Gewandtheit beruhend, höher steht, als die μωρολογία. Hier ist nach dem Zusammenhang ein Witz gemeint, welcher wirklich einen Inhalt hat, aber einen solchen, der in das Gebiet der αἰσχρότης gehört. Als Prädikat ist einfach μηδὲ ὀνομαζέσθω zu ergänzen. Wenn nun αἰσχρότης nicht einmal genannt werden soll unter den Lesern, so ist das ebenso aufzufassen wie das im Vorigen über die πορνεία Gesagte. Wie dort die letztere so wenig unter den Christen vorkommen darf, dass nicht einmal ihr Vorkommen bei anderen zum Gegenstand des Gesprächs gemacht werden soll, so ist hier gemeint, dass alles, was unter das Gebiet des αἰσχρόν bei anderen fällt, gleichfalls nicht im Gespräch weitergetragen werden soll. Dann wird aber auch ebenso unter μωρολογία und εὐτραπελία solches Reden verstanden sein, welches die ungesalzenen oder gesalzenen Spässe mit Behagen und Freude daran weitererzählt. So und nur so gewinnt das μηδὲ ὀνομαζέσθω auch hier seinen vollen Sinn. Nicht allein selbst sollen sie nicht solche Spässe machen, sondern von solchen soll nicht einmal unter ihnen geredet werden[1]). Ist dies der den Worten allein genugthuende Sinn, welcher überdies, wie wir sehen werden, durch V. 7 entscheidend bestätigt wird, so wird von hier aus auch eine sichere Entscheidung möglich, ob zu lesen ist τὰ οὐκ ἀνήκοντα oder ἃ οὐκ ἀνῆκεν, jenes in ℵABP Syr., dieses in DEFGKL. Gegen letztere Lesart spricht schon, dass schwer abzusehen ist, wie ein Abschreiber darauf gekommen sein sollte, an die Stelle des einfachen Relativsatzes den partizipialen Ausdruck zu setzen. Entscheidend dürfte aber Folgendes sein. Liest man den Relativsatz, so ist bei weitem das Natürlichste, die folgenden Worte ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία unmittelbar daran anzuschliessen: — diese Dinge geziemen sich nicht, sondern vielmehr Dank. Haben wir nun aber gesehen, dass nicht sowohl das Spassmachen in seinen verschiedenen Formen an sich, sondern sogar das Reden über solche Spässe verboten ist, so ist klar, dass es nicht heissen dürfte ἃ οὐκ ἀνῆκεν, sondern ὅ, nämlich das ὀνομάζειν.

1) Hofm. will αἰσχρότης als Prädikat zu den beiden folgenden Worten fassen: sittlich hässlich ist auch μωρολ. und εὐτραπ. Das ist nicht nur, wie die gegebene Erklärung zeigt, völlig unnötig, sondern man begriffe auch nicht, warum P. statt des Substantivs nicht einfach das Adj. gesetzt hätte. — Dass vor αἰσχρ. καί steht, und nicht μηδέ, hat den Grund, dass P. die vorher begonnene Aufzählung einfach fortsetzt: ebenso steht es auch mit sittlich Hässlichem u. s. w. Garnicht uneben übersetzt Wohl. das καί mit „auch“.

Somit wird *τὰ οὐκ ἀνήκοντα* zu lesen sein, und es soll damit der Grund angegeben werden, warum solche Spässe nicht den Gegenstand der Unterhaltung bilden dürfen, nämlich weil sie sich überhaupt nicht ziemen [1]). Der Artikel aber ist gesetzt, weil nicht verschiedene Klassen von Spässen unterschieden werden sollen, erlaubte und unerlaubte, sondern weil das ganze Gebiet als das des Unerlaubten charakterisiert werden soll. Dann ist aber das folgende *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία* natürlich nicht mit diesen Worten zusammenzunehmen, sondern als Prädikat *ὀνομαζέσθω* zu ergänzen, wobei allerdings ein gewisses Zeugma stattfindet, sofern Dank nicht nur erwähnt werden, sondern überhaupt den Gegenstand des Gespräches bilden soll. Da der Christ alles, was geschieht, sub specie aeternitatis betrachtet, so hat er in allem einen Beweis der väterlichen Liebe Gottes und hat daher so viel zu danken und diese Dankbarkeit steht so im Vordergrund seines Bewusstseins, dass er für nichts Anderes Zeit und Raum behält.

5 5—7] Sehr schwierig sind die ersten Worte von V. 5 *τοῦτο ἴστε γινώσκοντες*. Diese Zusammenstellung macht nämlich den Eindruck einer ganz unbegründeten Plerophorie, und derselbe wird weder durch die Erinnerung an den hebräischen inf. absol. mit folgendem verb. fin. aufgehoben, weil man dann beidemal dasselbe Wort erwarten würde (*γινώσκοντες γινώσκετε* Gen 15 3 u. ö.), noch durch die Erinnerung, dass *ἴστε γινώσκοντες* in Cod. A Jer 49 22 wirklich einmal als Uebersetzung von יָדוֹעַ תֵּדְעוּ vorkommt. Auf das Vorige kann *τοῦτο ἴστε* nicht bezogen werden, denn dort ist nicht von etwas die Rede, was die Leser wissen oder wissen sollen, sondern was sie unterlassen oder thun sollen. Mit Hofm. aber nach *τοῦτο γὰρ ἴστε* einen Punkt zu setzen und *γινώσκοντες* als Vordersatz zu *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω* V. 6 zu ziehen, ergiebt nicht nur einen Gemeinplatz, sondern wenn man *ἴστε* mit Hofm. als Ind. fasst (denn dies wisst ihr ja), einen sehr wunderlichen Gedanken. Wenn die Leser es so genau wussten, wozu dann die ganze Mahnung? Wollte man aber *ἴστε* als Imperativ fassen, so würde statt *γάρ οὖν* stehen müssen. *Τοῦτο* kann sich also nur auf etwas Folgen-

1) So erklärt sich auch die Wahl des *οὐ*. Gehörten die Worte zu der Mahnung des Apostels, solche Dinge nicht zu thun, so würde *μή* stehen. Bei der gegebenen Auffassung aber bilden sie ja nur das thatsächliche Urteil über die ausserhalb der Gemeinde im Schwange gehenden Spässe und sind nur die Voraussetzung für die Mahnung, solch' unziemliche Dinge, sie, weil sie unziemlich sind, auch nicht einmal referierend in den Mund zu nehmen.

des beziehen. Einen befriedigenden Sinn erhält man nur, wenn man ἴστε γινώσκοντες nicht in der Weise zusammennimmt, dass man das folgende ὅτι von beiden zugleich abhängen lässt und als Explikation des τοῦτο fasst, sondern erkennt, dass ὅτι nur von γινώσκοντες abhängt und dieses Partizipium samt dem davon abhängigen Satz nur die Unterlage bilden sollte zu dem, was die Leser wissen sollen, dass aber über den eingeschobenen Satz V. 6 P. wie so oft den angefangenen Gedanken vergisst und in anderer Form nachher zu Ende bringt, also ein Anakoluth vorliegt. Was die Leser auf Grund der Erkenntnis, dass die genannten Sünden vom Gottesreich ausschliessen, wissen sollen, ist, dass sie sich in keiner Weise an solchen Sünden beteiligen dürfen, also der Inhalt von V. 7. Erst von dieser Erkenntnis aus ergiebt sich ein durchaus angemessener Gedankengang. P. hat in den vorigen Versen gemahnt, That- und Wortsünden, namentlich im Gebiet des 6. und 7. Gebotes, nicht zum Gegenstand des Gespräches zu machen. Nun folgt V. 5—7 die Begründung davon. Die Leser selbst wissen, dass solche Sünden vom Reiche Gottes ausschliessen. Daraus folgt aber, und das ist es, was sie nun lernen sollen, dass auch nur ein Sprechen über solche Sünden, welche bei anderen vorgekommen sind, eine Teilnahme an denselben involviert. So sind also die Worte von V. 7 μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν nur in anderer Form der Gedanke, auf den P. mit den Worten τοῦτο ἴστε hinaus wollte. Er wollte sagen: in der Erkenntnis, dass diese Sünden mit dem Gottesreich unverträglich sind, müsst ihr euch hüten, euch daran zu beteiligen, wie ihr durch ein behagliches Berichten über dieselben thut. Ἴστε also ist nicht Indikativ, was ja freilich an sich nicht ganz unmöglich wäre, obwohl kein einziger sicherer Belag dafür im NT vorhanden ist (auch nicht Hbr 12 17. Jak 1 19 — gegen Schmiedel 14. 7. 119), sondern es ist einfach Imperativ. Der Anakoluth besteht also einfach darin, dass statt zu sagen: wisset, dass ihr euch nicht beteiligen dürft, nachher P. fortfährt: beteiligt euch also nicht. Das Partizipium γινώσκ. steht unter der Rektion des vorangehenden Imperativs, d. h. bei Auflösung durch ein verb. fin. würde es auch seinerseits im Imperativ zu stehen haben. Die Erkenntnis, von der P. handelt, ist nicht lebendig genug, um den Lesern all ihre Konsequenzen zum Bewusstsein zu führen, wie eben der Zusammenhang zeigt: daher die Betonung derselben als einer für den Christen nötigen Sache. Der Ton in dem Satz mit ὅτι liegt auf πᾶς. Jeder ohne Ausnahme, der zu den hier genannten Sündern gehört, ist damit vom Reich Gottes aus-

geschlossen: daraus folgt, dass kein Christ an diesen Sünden sich in irgend einer Form beteiligen darf. Je weniger dem heidnischen Bewusstsein das Streben nach irdischem Gut, welches ja an sich nicht mit Schädigung des Nächsten verbunden zu sein braucht, als etwas sittlich Verwerfliches erschien, desto mehr betont P., dass dasselbe unter die Kategorie des Götzendienstes gehöre (vgl. über den Gedanken zu Kol 3 5), und zwar mit besonderer Schärfe, wenn die Lesart ὅ statt ὅς (ℵB, vgl. auch die occidentalische Lesart FG Vulg. Cypr. Ambrosiast. ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία) den Vorzug verdient. Und das möchte sie doch wohl, da es entschieden näher liegt, dass die Abschreiber aus dem Neutrum das einfachere Maskul. gemacht haben als das Umgekehrte. Das Neutrum (das heisst) hebt die Identität der beiden Begriffe stärker hervor: für den Begriff πλεονέκτης kann ohne weiteres der andere, εἰδωλολάτρης, eingesetzt werden. Ebenso ist der hier gewählte Ausdruck οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ κτλ. schärfer, als wenn das Verbum κληρονομεῖν gewählt wäre. Es wird so die Diskrepanz zwischen den genannten Sünden und dem Reiche Gottes näher hervorgehoben: in dem Reiche Christi giebt es, eben weil es Reich Christi ist, keinen Platz für dergleichen; solche Leute haben nicht allein dieses Reich nicht zum Erbe, sondern sie haben nicht einmal darin ein Erbe. Eben damit wird auch die nur hier vorkommende Doppelbezeichnung der βασιλεία als einer βασ. τοῦ Χρ. καὶ θεοῦ zusammenhängen. Dass wegen des Fehlens des Artikels vor θεοῦ hier Chr. als Gott bezeichnet sein müsse (z. B. Rück., Harl.) ist entschieden unrichtig, wie schon der Ausdruck τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν 2 20 zeigt. Und dagegen spricht zwar nicht, dass P. Christum überhaupt nicht als Gott prädiziere (Mey.), was m. E. Röm 9 5 entschieden der Fall ist, wohl aber, dass im Zusammenhang unserer Stelle dazu kein Anlass vorliegt. Beachtet man, dass die Bezeichnung Reich Christi überhaupt bei P. selten vorkommt (Kol 1 13. I Kor 15 24), so will schon erklärt sein, warum derselbe hier als Inhaber des Reiches überhaupt genannt wird, und ebenso, warum es vor Gott genannt wird, da die umgekehrte Reihenfolge an sich die natürlichere wäre. Der Grund möchte darin liegen, dass hervorgehoben werden sollte, wie solche Sünder im Gegensatz zu dem Christus stehen, welcher diesem Reich durch seine Person den charakteristischen Stempel aufprägt, und ebenso im Gegensatz zu dem Gott, an dessen Wesen es seine höchste Norm hat. Dass in der That γινώσκοντες imperative Bedeutung hatte, d. h. eine Erkenntnis betont, die bei den Lesern als Christen vorhanden sein soll, erhärtet sich an

dem Inhalt von V. 6. Dieser zeigt nämlich, dass Gefahr vorlag, jene Erkenntnis zu verwischen. Es giebt Leute, welche durch Redensarten (κενοὶ λόγοι) die Christen in dieser Beziehung zu täuschen suchen, als ob man über jene Sünden nicht so hart zu urteilen brauche. Wurden sie doch im Heidentum als etwas völlig Unverfängliches angesehen, und dass diese laxe Beurteilung sich auch bei Christen fand, zeigt in Bezug auf die Unzucht IKor 6 13. 14, in Bezug auf die πλεονεξία schon der Umstand, dass P. sich bewogen gesehen hat, sie ausdrücklich als εἰδωλολατρεία zu kennzeichnen. Dass ein solches laxes Urteil eine täuschende Unwahrheit ist, wird damit bewiesen, dass grade um dieser Dinge willen — so das betont voraufgestellte διὰ ταῦτα — das Zorngericht Gottes (vgl. zu dem Begriff von ὀργή die Erörterung zu Kol 3 6) über die Kinder des Ungehorsams (vgl. zu 2 2) kommt. Was den Grund ihrer ἀπώλεια bildet, kann unmöglich in dem Reiche Gottes irgend welche Stätte finden. Und nun folgt V. 7 die Mahnung, welche P. bei dem ἴστε V. 5 im Sinne hatte: an diesen Sünden sich nicht irgendwie zu beteiligen (μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν). Dass αὐτῶν sich nicht auf die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, also die Sünder, sondern auf διὰ ταῦτα, also die Sünden, bezieht (so auch Hofm., Oltram., Wohl.), geht teils schon aus der gewöhnlichen Konstruktion von μετέχειν hervor, wobei die Sache, woran man sich beteiligt, im Gen. steht, während die Personen, mit denen zusammen man sich daran beteiligt, im Dativ stehen, teils aus dem Zusammenhang. Es handelt sich nämlich seit V. 1 um eine Teilnahme an solchen Sünden dadurch, dass man sie zum Gegenstand des Klatsches, einer interessanten Unterhaltung macht. Dazu sind die Dinge zu ernst und zu schwer: solche Unterhaltung ist selbst eine Teilnahme an Sünden, die im ausschliessenden Gegensatz zum Reiche Gottes stehn [1]).

---

1) Aus dem ganzen Zusammenhang folgt mit Bestimmtheit, dass hier nicht vor thatsächlicher grober Unzucht und Habsucht gewarnt werden soll. Dass dergleichen nicht unter Christen vorkommen darf, setzt P. hier voraus. Der Hinweis auf den Gegensatz solcher Sünde zum Reiche Gottes und auf die göttliche ὀργή darüber soll nur zeigen, dass auch die geringste Beteiligung daran, wie sie durch ein Breittreten derselben in der Unterhaltung erfolgt, verboten sei. Aber auch Hofm. hat trotz mancher richtigen Bemerkung den Gedanken noch nicht scharf erfasst, wenn er hier die Mahnung findet, sich nicht im geselligen Verkehr in das Treiben der heidnischen Zuchtlosigkeit oder im geschäftlichen Verkehr sich in die πλεονεξία verflechten zu lassen. V. 3. 4 reden nur von dem ὀνομάζειν solcher Sünden, also nicht von einer thatsächlichen Verflechtung mit denselben, sondern von einer solchen, die durch Gespräch darüber geschieht. Wie wahr und wie nötig das von P. hier Gesagte ist, erhellt von selbst.

5 8—11[a]] Nicht zu einer neuen Mahnung über andere Gebiete des sittlichen Lebens geht P. mit V. 8 über; es folgen auch nicht etwa Reflexionen, die den vorigen Mahnungen Nachdruck geben sollen (Sod.): vielmehr zeigt der Ausdruck *μὴ συγκοινωνεῖτε κτλ.* V. 11, welcher doch offenbar das *μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι* V. 7 wieder aufnimmt, dass P. noch bei demselben Gedanken stehen bleibt; und ebenso zeigt das *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* V. 11[b], dass es sich noch immer um die richtige Stellung zu fremden Sünden in Worten handelt. Statt eines sündhaften *ὀνομάζειν* derselben soll ein pflichtmässiges Reden darüber in Form des *ἐλέγχειν* stattfinden. Demnach ist der Inhalt von V. 8—10 nur der Unterbau für die erneuete Mahnung *μὴ συγκοινωνεῖτε κτλ.*, und andererseits die Begründung (*γάρ*) für die erstmalige Mahnung *μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι* V. 7. Dieselbe ergiebt sich von selbst aus der Veränderung, welche mit den Lesern vorgegangen ist. Dereinst freilich waren sie *σκότος*, nun aber *φῶς ἐν κυρίῳ*. Dass die Leser selber *σκότος* und *φῶς* genannt werden statt *ἐν σκότει* und *ἐν φωτὶ ὄντες*, giebt dem Gedanken in ähnlicher Weise grösseren Nachdruck, wie wenn II Kor 5 21 Christus *ἁμαρτία* und die Christen *δικαιοσύνη* genannt werden. Finsternis und Licht sind nach dem Zusammenhang hier nicht auf das Gebiet der Erkenntnis bezogen, sondern bezeichnen den Zustand der Heillosigkeit und des Heils. Das Gottesreich ist als *φῶς* und der Zustand ausser demselben als Finsternis gedacht. Dass aber hinter *ἦτε* nicht *μέν* steht, zeigt, dass der Apostel die beiden Sätze V. 8[a] nicht als sich ergänzende Korrelate gedacht hat, sondern in dem *ἦτέ ποτε* betonen will, dass die Zeit der Finsternis für sie etwas Gewesenes, Vorübergegangenes ist, so dass die Worte *νυνὶ δὲ φῶς* nur die weitere Explikation dessen sind, was in dem *ἦτέ ποτε* lag: weil die Finsternis für euch etwas Vergangenes ist, ihr nun aber Licht seid, so wandelt auch demgemäss. Die letztere Mahnung wird also ebenso schon durch *ἦτέ ποτε*, wie nachher durch das *νυνὶ δέ* begründet, und die Selbstverständlichkeit derselben durch das Asyndeton noch mehr hervorgehoben. Der Zusatz *ἐν κυρίῳ* wird der Wortstellung gemäss nicht als Erklärung des *νυνί* zu nehmen sein — jetzt da ihr dem Herrn angehört —, sondern eine nähere Bestimmung zu dem Substantiv *φῶς* bilden[1]). Da der Begriff *περιπατεῖν* nicht recht passt, wenn die Leser selbst als Licht bezeichnet werden, so wird er nun umgesetzt in *τέκνα*

1) Hofm. will nach *ἐν κυρίῳ* keinen Punkt setzen, sondern die Worte *νυνὶ δὲ φῶς ἐν κυρίῳ* unmittelbar mit dem Folgenden verbin-

φωτός, wobei zu bemerken ist, dass allerdings P. in ähnlichen bildlichen Wendungen sonst nicht τέκνον, sondern υἱός gebraucht. Parenthetisch wird in einem erläuternden Satze mit γάρ V. 9 hinzugefügt, dass die Qualität als τέκνον φωτός einen ganz bestimmten Inhalt des Wandels bedinge, welcher so notwendig daraus hervorgehen müsse, wie die Frucht dem Baume entspricht, an dem sie gewachsen ist. Dieses Produkt des mit φῶς bezeichneten Zustandes besteht (ἐν) in jeder Form von ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη und ἀλήθεια. Offenbar sollen damit nicht drei einzelne Tugenden bezeichnet sein (so z. B. Chrys.), da vielmehr die Worte das ganze sittliche Gebiet umspannen sollen; es sind aber auch nicht drei verschiedene Gruppen der sittlichen Thätigkeit gemeint, deren Addition die Summe aller Tugenden ergäbe, sondern jeder dieser Ausdrücke umfasst das gesamte sittliche Gebiet, stellt es aber unter einen anderen Gesichtspunkt. Die ἀγαθωσύνη, ein aus dem biblischen Sprachgebrauch stammendes Wort (vgl. Trench [8] 223f. u. Cr.), ist nicht sowohl die Güte im Sinne der χρηστότης als vielmehr die Gutheit: das sittliche Thun wird dadurch als dasjenige bezeichnet, was einer sittlich rechtschaffenen Gesinnung entspricht. Δικαιοσύνη bezeichnet dasselbe nach der Seite, dass es zu der objektiven sittlichen Norm stimmt. Schon hieraus folgt, dass ἀλήθεια schlechterdings nicht die einzelne Tugend der Wahrhaftigkeit bezeichnen kann. Ebenso fern liegt es aber auch, es hier auf die Gottesoffenbarung im Evangelium zu beziehen, d. h. auf den Heilsratschluss Gottes gegenüber der falschen oder unvollkommenen Erkenntnis desselben ausserhalb des Christentums, denn es handelt sich hier nicht um das Gebiet der Erkenntnis, sondern um das des Willens. Vielmehr will der Ausdruck aus denjenigen Stellen verstanden sein, wo P. ἀδικία und ἀλήθεια als Gegensätze gebraucht (Röm 1 18. 2 8. II Th 2 10. 12). Ἀλήθεια bezeichnet in solchen Stellen, wo es auf das sittliche Gebiet angewendet wird, dasjenige, was nicht nur sein soll — das ist δικαιοσύνη —, sondern was in der Sphäre des Reiches Gottes wirklich ist, den natürlichen, eigentlichen Zustand, dem gegenüber alles Andere sich als falsch, als

den: jetzt aber, wo ihr Licht im Herrn seid, wandelt wie Kinder des Lichts. Sein Grund, dass gegenüber dem betonten ἦτε bei der gewöhnlichen Fassung ἐστέ nicht entbehrt werden könnte, ist nicht durchschlagend, denn in dem ἦτε fühlt der Apostel nur das Imperfektum, d. h. dasselbe, was in dem ποτέ liegt, und daher kann aus demselben sehr wohl ein ἐστέ in dem folgenden Satz herausgenommen werden. Ausserdem spricht gegen Hofm.'s Erklärung, dass dabei der eigentliche Träger des Gegensatzes, φῶς, in eine untergeordnete Stellung herabgedrückt wird.

einen Widerspruch gegen die ideelle Wahrheit darstellt. Während also in ἀγαθωσύνη der subjektive gute Charakter, in δικαιοσύνη das objektive Gesetz als Massstab angelegt wird, so in ἀλήθεια das in Gott verwirklichte sittliche Ideal, demgegenüber alles Andere als eine Verzerrung des an sich Wahren erscheint. Es ist nun klar, dass die Mahnung zu einer so beschaffenen Sittlichkeit hier nicht der eigentliche Zweck des P. ist. Das ergiebt sich formell schon daraus, dass V. 9 ja durchaus den Charakter einer Parenthese trägt, über die hinaus das Part. in V. 10 wieder an V. 8 anknüpft; und es ergiebt sich materiell daraus, dass es sich in unserem Abschnitt gar nicht um eine solche allgemeine Mahnung handelt, sondern um eine Warnung vor Beteiligung an ganz bestimmten Sündenformen, welche im damaligen Heidentum besonders im Schwange gingen. Die allgemeine Erinnerung V. 8 an den sittlichen Gegensatz zwischen dem Weiland und Jetzt der Leser soll ja nur die Mahnung stützen, in keiner Weise in das Reich der Finsternis zurückzufallen. Demgemäss soll auch die in V. 9 parenthetisch gegebene Charakteristik der christlichen Sittlichkeit nur noch genauer den Massstab angeben, nach welchem in jedem einzelnen hier in Rede stehenden Fall die Leser ihr Verhalten einzurichten haben. Kann jemand behaupten, dass ἀκαθαρσία oder πλεονεξία Erweise der ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη und ἀλήθεια sind?[1]) Wer diese drei Gesichtspunkte festhält bei seinem Thun, der wandelt als ein Kind des Lichts, indem er — so fährt V. 10 im Anschluss an V. 8 fort — in jedem Einzelfalle prüft, was dem Herrn, dem er als Christ angehört, wohlgefällig ist. Solche Prüfung wird in dem vorliegenden Falle zeigen, dass Unterhaltungen über Sünden, wie sie vorher verboten wurden, Christo nicht wohlgefällig sein können. Und da es auf dies Negative im Zusammenhang ankommt, so wird das in sachlicher Wiederholung von V. 7 in V. 11[a] noch einmal hervorgehoben: wandelt als Kinder des Lichts und, was damit gegeben ist, beteiligt euch nicht in der besprochenen indirekten Weise an den Werken, welche dem Bereich der Finsternis angehören. Diese werden als ἄκαρπα bezeichnet, sofern sie keinen Ertrag, der dieses Namens wert ist, nämlich für das Gottesreich bringen. Das Wort ist grade für

1) Die Zusammenstellung καρπὸς τοῦ φωτός zeigt, wie die übrigen Stellen, wo P. καρπός anwendet, dass die ursprüngliche Bedeutung von καρπός kaum mehr von ihm gefühlt wird, sondern das Wort einfach das Resultat, das Produkt eines Dinges bezeichnet. — Dass die Lesart πνεύματος statt φωτός nur eine Glosse aus Gal 5 22 ist, ist allgemein anerkannt.

diesen Zusammenhang sehr bezeichnend gewählt: überlegt doch, ob ihr wirklich meinen könnt, dass ein solches Reden über sittlich Schlechtes, wodurch ihr mit demselben in innere Berührung tretet, irgend eine Frucht für euern Christenstand haben könne. Ist aber auch nur das nicht der Fall, so ist damit die Abmahnung des Apostels begründet. Unter diesen Umständen ist die Conjektur *ἀκαθάρτοις* (Wohl.) unnötig.

5 11b—13] Mit den Worten *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* geht nun P. von einem falschen Reden über die Sünden wider das sechste und siebente Gebot, wodurch man sich ihrer mitteilhaft macht, zu der rechten Stellung dazu über: es soll dawider Zeugnis abgelegt werden, sie sollen unter das Licht der christlich sittlichen Grundsätze gestellt und dadurch in ihrer Verwerflichkeit aufgedeckt werden. Der zwölfte Vers ist nun allerdings sehr verschieden gefasst worden. Unmöglich ist zunächst die von Manchen wenigstens als ein richtiges Moment enthaltend betrachtete Erklärung Bngl.'s, der Apostel wolle erklären, warum er selber nicht die in Rede stehenden Unzuchtssünden näher bezeichne, weil nämlich ihre blosse Nennung sittlich hässlich sei. Denn abgesehen davon, dass er sich gar nicht scheut, dieselben gelegentlich ungeschminkt zu nennen, müsste der Satz dann wenigstens unmittelbar nach dem Ausdruck *τὰ ἔργα τοῦ σκότους* V. 11 stehen. Ebenso unmöglich ist die Erklärung Hofm.'s, es handle sich um eine Einschränkung der Mahnung *μᾶλλον καὶ ἐλέγχ.*: was im Verborgenen geschehe, entziehe sich naturgemäss dem *ἐλέγχειν*, um so mehr sollten sie es da üben, wo es möglich sei (ebenso auch Wohl., nur dass er V. 12 als Parenthese ansieht). Denn erstens ist es nicht wahr, dass sich im Verborgenen geübte Sünden immer dem *ἐλέγχειν* entziehen, da die Erfahrung zeigt, dass man vielfach von dem im Verborgenen Geschehenen doch Kunde hat; zweitens sagt P. nicht, man könne sie nicht strafen, weil man davon nicht wisse, sondern ihre Nennung sei ein *αἰσχρόν;* drittens kann es sich hier nicht um eine Einschränkung des *ἐλέγχειν* handeln, weil nach den unmittelbar folgenden Worten *τὰ πάντα* Gegenstand desselben sein soll. Unmöglich ist es auch, *λέγειν* und *ἐλέγχειν* als Gegensätze zu fassen, so dass jenes ein blosses erzählendes Breittreten, dieses ein Strafen bezeichne (z. B. Oltram.), weil bei dieser Fassung das *καὶ* nicht zu seinem Recht kommt. Dieses steigernde *καί*, welches grade bei *λέγειν* häufig ist (vgl. z. B. Plato Republ. 465 C *ὀκνῶ καὶ λέγειν*, Dem. Con. 17. 1262 *ἃ πολλὴν αἰσχύνην ἔχει καὶ λέγειν*), zeigt, dass von einem blossen Nennen der betreffenden Sünden die Rede ist; ein *ἐλέγχειν* ohne ein solches aber ist ja unmöglich, also kann

das λέγειν nicht verboten sein. Ferner ist unmöglich, hier mit Phot. und Neueren, z. B. Stier, den Gedanken zu finden, da die Nennung der betreffenden Sünden ein αἰσχρόν sei, so solle das ἐλέγχειν nur durch den Wandel der Christen geschehen, da der im Vorigen gegebene Gegensatz μὴ συγκοινωνεῖτε, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε schlechterdings ein ἐλέγχειν durch Worte voraussetzt. Endlich kann mit dem Ausdruck τὰ κρυφῇ γινόμενα nicht das ganze Gebiet der Finsternis gemeint sein (Harl. u. A.): teils ist es nicht wahr, dass alle Sünde im Verborgenen geschieht, teils nicht wahr, dass von jeder beliebigen Sünde der Satz gilt αἰσχρὸν καὶ λέγειν. Die richtige Auffassung ist von der Erkenntnis abhängig, dass γάρ nicht nur auf den einen Satz V. 12, sondern auf den Gesamtinhalt von V. 12 u. 13 sich bezieht. Die Mahnung zum ἐλέγχειν wird durch Hinweis auf die guten Folgen desselben begründet. Wenn nun ferner, wie wir sahen, τὰ κρυφῇ γινόμενα sich auf besonders abscheuliche Sünden beziehen muss, so können diese nur in Betracht kommen als ein Beispiel, dass auch in den allerschlimmsten Fällen das ἐλέγχειν seinen Zweck erreicht. Es giebt Sünden, und zwar wird Paulus namentlich an das geschlechtliche Gebiet denken, welche nur im Verborgenen geübt werden, indem der Thäter sich selbst nicht zu ihnen bekennen mag und gewissermassen mit sich selbst Versteck spielt, als wenn das, wovon niemand weiss, überhaupt nicht existierte [1]. Diese Sünden sind so scheusslich, dass selbst ihre blosse Nennung ein αἰσχρόν ist, d. h. etwas sittlich Widerwärtiges hat. So scheusslich sie aber sind, werden doch auch sie, wenn sie von dem Gericht des sittlichen Urteils getroffen werden (ἐλεγχόμενα), aus der Verborgenheit, welche sie suchten, herausgerissen und in ihrem wahren, unsittlichen Charakter offenbar. Der Thäter wollte dem sittlichen Urteil entfliehen (vgl. Joh 3 20 πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ). Das misslingt ihm nun und die Wahrheit macht sich geltend. Der Sinn wäre ohne weiteres klar, wenn P. V. 13 einfach fortgefahren hätte ἐλεγχόμενα δὲ ὑπὸ τοῦ φωτός φανεροῦται: selbst Dinge, die so scheusslich sind, dass sie in der Verborgenheit überhaupt ihr Leben fristen und nicht einmal vertragen, dass von ihnen geredet wird, also ihre Thäter stets zur Lüge und Heuchelei zwingen gegen sich und Andere, werden durch das ἐλέγχειν unter die Potenz

1) Höchst bezeichnend nach dieser Seite ist der Schluss des scheusslichsten unter den ἑταιρ. διάλ. des Lucian (6, 4. 292 μὴ ἀνάκρινε ἀκριβῶς, αἰσχρὰ γάρ· ὥστε μὰ τὴν Οὐρανίαν οὐκ ἂν εἴποιμι).

des Lichts und der Wahrheit gestellt, also auch ihnen gegenüber erfüllt das ἐλέγχειν seinen Zweck. Dieser Gedanke ist nur durch das eingeschobene τὰ δὲ πάντα verallgemeinert: selbst diese scheusslichsten Sünden, weil das ganze Gebiet der Sünde (τὰ πάντα), werden durch das ἐλέγχειν dem Gebiet des σκότος entnommen und unter die Potenz des Lichts gestellt. Weil jene Sünden sich am energischesten der Einwirkung des Lichts zu entziehen suchen, sodass es scheint, als wenn ihnen gar nicht beizukommen wäre, werden grade sie als Beispiel der unbedingt sieghaften Kraft des ἐλέγχειν [1]) hervorgehoben. Das φανεροῦσθαι ist nach dem Zusammenhang nicht darauf zu beziehen, dass, was heimlich geschah, nun zur Kognition kommt, schon darum nicht, weil nicht das ganze Gebiet der Sünde (τὰ πάντα) den Charakter der Heimlichkeit an sich trägt, sondern es soll damit ausgedrückt werden, dass durch das richtende ἐλέγχειν die Sünde in ihrer inneren Qualität als Sünde offenbart wird. Dann folgt aber, dass ὑπὸ τοῦ φωτός nicht mit Hofm., Wohl., Sod., Kl. zu ἐλεγχόμενα gehört, sondern zu φανεροῦται. Wie der Schlusssatz von V. 13 zeigt, ist ja der Hauptgedanke, dass die Sünde unter die Potenz des Lichts gestellt wird: dieses ist es, wodurch das φανεροῦσθαι erfolgt; daher ist die nähere Bestimmung bei φανεροῦται ebenso nötig, wie sie bei ἐλεγχόμενα unnötig wäre. Der Schlusssatz πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν zeigt ganz klar, dass φανεροῦσθαι nicht davon gemeint ist, dass die Sünden offenkundig gemacht werden, sodass man von ihnen weiss, sondern davon, dass sie als das erscheinen, was sie wirklich sind, nämlich als Sünde. Der Satz kann nämlich nur bedeuten, dass durch das φανεροῦν die sündige That in den Bereich des Gottesreiches hineingezogen wird. Die Sünde an sich gehört dem Reich der Finsternis an, die Lehre von der Sünde aber dem Gottesreich. Die Erkenntnis der Sünde als einer solchen ist etwas Gutes und eben daher Moment des Gottesreiches. Dass eine Sünde aufgedeckt wird, so dass sie in ihrer Hässlichkeit und Widergöttlichkeit erscheint, ist immer ein Sieg des Gottesreiches. Denn schliesslich hält sich jede Sünde nur durch den Schein des Unverfänglichen, den sie anzunehmen weiss (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας Hbr 3 13). Somit giebt γάρ eine causa cognoscendi an. Was begründet werden soll, sind die Worte ὑπὸ τοῦ φωτός. Dass das φανεροῦσθαι von

1) Es bedarf keiner Bemerkung, dass ἐλεγχόμενα zu übersetzen ist: wenn es gestraft wird; anderenfalls würde es ja heissen müssen πάντα δὲ τὰ ἐλεγχόμενα.

dem Licht geschieht, erhellt daran, dass das *φανερούμενον φῶς ἐστιν*, die als Sünde erkannte That eben durch diese ihre religiöse Beurteilung in die religiöse Sphäre hineingezogen wird. Die Sünde, welche sich dem Gericht entzieht, gehört lediglich dem Reich der Finsternis an; durch das Gericht wird sie selbst dann in erstere Sphäre hineingezogen, wenn der Sünder der *ἀπώλεια* verfällt, denn das Gericht ist dann ein Sieg des Gottesreiches über die Sünde. Hier aber ist das *φανεροῦσθαι* der Sünde als das Mittel gedacht, den Sünder von der Sünde loszumachen, und in diesem Sinne ist die gerichtete Sünde erst recht etwas, was in das Gebiet des *φῶς* gehört.

5_{14}] Der mit *διό* angeschlossene Satz bietet formell und sachlich Schwierigkeiten dar. Formell, sofern unklar ist, woher der sich als Zitat gebende Satz (*λέγει*) stammt. Vier Möglichkeiten sind aufgestellt. Erstens: es handelt sich um ein ATliches Zitat (so früher die meisten, neuerdings noch z. B. Harl. und Hofm.). Namentlich denkt man an Jes 60_1, etwa noch mit Hinzuziehung von 9_1. 26_{19}. 52_1. Nun sind unwörtliche Zitate im NT ja allerdings keine Seltenheit und ebenso wenig die Verbindung mehrerer Stellen zu einem Ganzen. Aber hier bieten die betr. Stellen doch nur so schwache Aehnlichkeiten dar, dass von einem Zitat überhaupt nicht mehr die Rede sein könnte. In der Uebersetzung der LXX bietet Jes 60_1 auch nicht ein Wort, welches sich hier wiederfände (*φωτίζου, φωτίζου, Ἰερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν*), sondern das Uebereinstimmende besteht nur in dem Bilde des Lichts, das beidemal verwendet ist. Wollte man aber selbst gegen die Art des P. auf den Grundtext zurückgehen, so würde nur das eine Wort *ἔγειρε* dem hebräischen קוּמִי entsprechen, aber die Begriffe des Schlafens, des Auferstehens von den Toten haben gar keine Analogie, und das *ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* doch nur eine sehr entfernte. Und diese Sachlage wird durch Heranziehung der übrigen Stellen nicht gebessert. Zweitens: es handelt sich um irgend eine apokryphe Stelle. Das von vornherein als unmöglich abzuweisen, weil P. sonst nur kanonische Schriften zitiere, wäre an sich schon ein Uebergriff, doppelt, da wir I Kor 2_9 wahrscheinlich doch auch ein Zitat aus einem Apokryphon haben. Und schon das Altertum hat geglaubt, die apokryphische Quelle zu kennen: nach Epiph. Haeres. 42 soll eine Eliasapokalypse (*τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ*), nach Georg. Sync. ein Apokryphon des Jeremias, nach einer Randnotiz in G eine Stelle des Henoch zu Grunde liegen. Aus dem allen folgt allerdings,

dass diese Stellen eine gewisse Aehnlichkeit mit der unseren hatten, aber auch, dass es sich nur um solche handeln kann, da sonst sich nicht begreift, dass so verschiedene Stellen genannt werden. Und dazu kommt, dass der Schluss *ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* in dieser Form jedenfalls nicht in einem jüdischen Buch gestanden hat, da von der Totenerweckung am Ende der Tage in dieser Form schwerlich geredet sein kann. (So ein altes Scholion Tischend.[8]: *ταύτην περιηχεῖν τὴν φωνὴν τοῖς ἀπ᾽ αἰῶνος κεκοιμημένοις τὴν τοῦ ἀρχαγγέλου σάλπιγγα παρειλήφαμεν*). Die Herleitung aus solcher Quelle muss also mindestens sehr zweifelhaft bleiben. Drittens: es soll ein Wort Christi sein, welches ursprünglich dem Bericht über eine Totenerweckung angehört habe (Resch, Agrapha 222 ff. 289 f.). Dagegen spricht aber schon der hymnische Charakter der Worte und erst recht der Schluss: denn was sollte es heissen, dass Chr. bei einer Totenerweckung sprach: stehe auf, so will ich dich erleuchten? Viertens: die hymnische Form und der offenbar christliche Charakter der Stelle legt am nächsten, an ein in der christlichen Gemeinde verbreitetes Lied zu denken (so schon bei Theod.: *τινὲς τῶν ἑρμηνευτῶν ἔφασαν πνευματικῆς χάριτος ἀξιωθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι*, dann u. a. noch Ew. und Wohl.). Die Einführungsformel *λέγει* würde nicht beweisen, dass der Apostel die ATlichen Wurzeln dieses Liedes im Auge gehabt habe (Wohl. [1]), sondern sie erklärt sich daraus, dass das Lied auf prophetische Eingebung und daher auf Gott selbst zurückgeführt wurde [2]). Wichtiger als die Frage nach der Herkunft des Zitats ist die nach seiner Bedeutung im Zusammenhang. Diese kann kaum anders gefasst werden, als dass hier die Mahnung zum *ἐλέγχειν* mit seiner günstigen Folge durch einen Gottesspruch bekräftigt werden soll. Dasselbe geschieht nämlich natürlich im Dienst der Bekehrung von der Sünde: sie sollen dadurch aus ihrem Todesschlaf (*ὁ καθεύδων — ἐκ τῶν νεκρῶν*) erweckt werden, und zwar mit der Verheissung, dass Chr. alsdann ihnen aufleuchten wird (zur

1) Die Vermutung Wohl.'s, *λέγει* möge nur durch eine Dittographie aus *ἔγειρε* entstanden sein, ist nicht allein nach dem im Text Bemerkten unnötig, sondern auch durchaus unwahrscheinlich: wie sollte P. in diesem Zusammenhange darauf gekommen sein, plötzlich die *καθεύδοντες* zu apostrophieren?

2) Die schon bei Chrys., Hieron., Theod. A. erwähnte Lesart von D* *ἐπιψαύσεις τοῦ Χριστοῦ* oder *ἐπιψαύσει σοι ὁ Χριστός* ist jedenfalls ein alter Schreibfehler, welcher dann (Hieron. 7, 647, vgl. die Stelle bei Tisch.[8]) mit der Adamsage zusammengebracht wurde: Adam ist auf Golgatha begraben und das hier zitierte Wort richtet sich an ihn, der durch die Berührung des Blutes Christi auferweckt wird.

Form ἐπιφαύσει von φαύσκω, einer Nebenform von φώσκω, vgl. Winer-Schm. 15. 131)[1]).

5 15—17] Es fragt sich zunächst, ob die folgenden Verse noch im Zusammenhang mit der vorangehenden Mahnung zum ἐλέγχειν stehen oder Paulus hier zu einem anderen Gegenstande übergeht. Das erstere hat im umfassendsten Masse Hofm. durchzuführen versucht, indem er nicht nur mit Harl. u. a. das ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν auf die geeignete Zeit zum ἐλέγχειν bezieht, sondern auch in V. 17 u. 18 sich den Gedanken fortsetzen lässt: zu dem Auskaufen der Zeit ist es nötig, dass man jederzeit in der Verfassung ist, den Willen Gottes zu erkennen, was durch den Trunk verhindert wird. Diese Verbindung von V. 18 mit dem Vorigen scheitert aber daran, dass dann die ganze folgende positive Erörterung V. 19. 20 aus dem Zusammenhang herausfällt. Denn das lobpreisende Gebet und die stete Dankbarkeit gehören doch nicht zu dem ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν, welches sich nach dem Zusammenhang auf den Wandel nach aussen beziehen muss. Aber auch V. 15—17 werden sich nicht auf das ἐλέγχειν beziehen, da die Ausdrücke ausnahmslos so allgemein gehalten sind, dass dies sehr auffallend wäre, wenn damit nur eine ganz spezielle Weisung, wie die des ἐλέγχ., näher ausgeführt werden sollte. Ja auch die Begründung des ἐξαγ. τ. καιρ. durch Hinweis auf die bösen Tage will zu der vorausgesetzten Beziehung auf das ἐλέγχειν nicht passen, denn die Not der Zeit beschränkt doch nicht die Möglichkeit des ἐλέγχειν. Vielmehr wollen V. 15—17 die gesamten sittlichen Mahnungen, welche seit 4 25 gegeben sind, abschliessend zusammenfassen. Dann wird aber schon aus inneren Gründen nicht zu lesen sein βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε ℵ*B 17, Tisch.[8], W.-H., Weiss Textkr. 135, sondern βλέπετε οὖν πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε. Denn im ersteren Falle würde es sich um eine Mahnung zur Selbstprüfung handeln, die aus dem Zusammenhang ganz herausfallen würde, oder der Sinn müsste sein: sehet genau zu, in welcher Weise ihr als solche, die nicht unweise sondern weise sind, wandelt; dann aber müsste statt μή vielmehr οὐ stehen. War im Vorigen zuletzt (5 1 ff.) davon die Rede, dass schon ein Sprechen über gewisse Sünden eine Beteiligung an denselben involviere, so muss als sehr angemessen erscheinen, dass die daraus abstrahierte allgemeine Mahnung die zu einem ἀκριβῶς περιπ. ist. Dieses

1) Mit Recht wird als Erläuterung unserer Stelle I Kor 14 25 angezogen: τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν.

ἀκριβῶς wird dann näher bestimmt durch den Zusatz μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί, wobei nun das μή vollständig korrekt ist, da dem Sinne nach es sich um eine Mahnung handelt: wandelt nicht als Unweise. Weise ist derjenige, welcher für die richtigen Zwecke die richtigen Mittel verwendet, also in jedem Augenblick einerseits das Ziel, andererseits die dazu geeigneten Mittel mit klarem Blick überschaut. Wie das geschieht, sagt der Partizipialsatz ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, der also sowohl das ἀκριβῶς wie das μὴ ὡς ἄσοφοι seinem Inhalte nach näher präzisiert. Die Genauigkeit des Wandels wie die Weisheit bethätigen sich darin, dass keine Stunde vorbeigelassen wird, ohne sie voll auszukaufen, ihr allen Ertrag abzugewinnen, der überhaupt möglich ist. Das ist um so nötiger ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν. Die Zeitlage ist so beschaffen, dass es schwer ist, ihr einen Ertrag für das Gottesreich abzugewinnen. Diese Betrachtungsweise liegt dem P. zunächst vermöge seiner eigenen Lage nahe, welche im höchsten Masse seine Wirksamkeit beschränkte. Dasselbe gilt aber für die Gemeinden überhaupt, sofern der Widerstand der unchristlichen Welt ihnen häufig hindernd in den Weg trat. Wenn P. nun V. 17 fortfährt διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, so kann das διὰ τοῦτο sich unmöglich auf das ἐξαγοράζεσθαι beziehen, denn dieses ist ja nicht die Begründung, sondern im Gegenteil die Folge der Weisheit. Vielmehr nimmt es nur den Inhalt der unmittelbar vorangehenden Worte αἱ ἡμ. πον. εἰσιν wieder auf. Aus dieser Sachlage folgt, dass die Leser nicht die scharfe Ueberlegung beiseite lassen dürfen, an welcher es dem ἄφρων mangelt, sondern vielmehr Verständnis haben müssen [1]), worin in jedem einzelnen Fall der Gotteswille besteht. Schon der Ausdruck συνιέναι führt darauf, dass es sich nicht um die Kenntnis des sittlich Guten im allgemeinen handelt, sondern um eine klare Einsicht in dasjenige, was in jeder einzelnen Stunde die von Christus (τοῦ κυρίου) gesetzte Aufgabe ist. Der Ausdruck συνιέντες κτλ. ist nur eine Umschreibung von σοφοί, bezieht sich also wie dieses auf das ἐξαγ. τ. καιρ.

5 18—20] Haben wir in V. 15—17 eine abschliessende allgemeine Mahnung erkannt, welche die ganze Lebensarbeit des Christen umfasst, so wäre es äusserst befremdlich, wenn

---

1) Die durch ℵABP dargebotene Lesart συνίετε möchte doch wohl nur eine Korrektur für συνιέντες oder συνιόντες sein. Dass umgekehrt das einfache verb. fin. in das Part. von den Abschreibern verwandelt wäre, erscheint viel unwahrscheinlicher. P. denkt: werdet Leute, die nicht die Art der ἄφρονες, sondern der συνιέντες an sich haben.

daran sich die Abmahnung von einer einzelnen Sünde, nämlich dem Trunke, anschlösse, um so mehr, da die folgende positive Mahnung zum Lobe Gottes und zur Dankbarkeit wieder ganz allgemeinen Charakter hat. Vielmehr handelt es sich, nachdem die Thätigkeit des Christen beschrieben ist, um den Inhalt seiner Feier. Der natürliche Mensch kennt auch Stunden des erhöhten Lebensgefühls und Lebensgenusses. Er weiss sie sich aber nur durch sinnlichen Rausch zu bereiten. Der Christ dagegen soll dieses erhöhte Lebensgefühl aus ganz anderer Quelle ziehen, und es soll einen ganz anderen Charakter an sich haben. Demnach ist das *καί* V. 18 nicht mit Mey. zu umschreiben „und insonderheit, um ein einzelnes Laster zu nennen, welches zur *ἀφροσύνη* gehören würde", sondern es tritt einfach den Mahnungen in Bezug auf die Lebensarbeit koordiniert eine Mahnung in Bezug auf Quelle und Inhalt der gehobenen Stimmung im Christenleben zur Seite. Gemäss dem seit 4 17 herrschenden Grundgedanken einer Gegenüberstellung des natürlichen und des neuen Menschen beginnt P. auch hier mit dem Hinweis auf die Art des ersteren, wobei der Ausdruck an Prov 23 31 (*μὴ μεθύσκεσθε ἐν οἴνοις*) erinnert. Zugleich aber weist er auf die unsittlichen Folgen eines solchen *μεθύσκεσθαι* hin: in demselben — *ἐν ᾧ* nicht auf *οἶνος* (Hofm.), sondern auf den Gesamtbegriff *μεθύσκεσθαι οἴνῳ* zu beziehen — ist Lüderlichkeit, ausschweifendes Wesen (*ἀσωτία*) (Lk 15 13. Prov 28 7). Dem *μεθύσκεσθαι οἴνῳ* tritt das *πληροῦσθαι ἐν πνεύματι* gegenüber. Denn mit Hofm., Wohl. *ἐν πνεύματι* von *πληροῦσθε* loszulösen und zu dem folgenden Part. zu ziehen, ist ganz unmöglich, da *πληροῦσθαι* weder heissen kann „sich ein Genüge thun" noch „völlig werden", die einzig mögliche Uebersetzung aber „voll werden", „angefüllt werden" notwendig eine nähere Bestimmung bedarf, auch der Parallelismus mit *μεθύσκεσθαι οἴνῳ* von vorn herein nahelegt, dass dem *οἶνος* das *πνεῦμα* gegenübergestellt wird. Der formelle Grund Hofm.'s, dass *πληροῦσθαι ἐν* sonst nicht vorkomme, ist nicht durchschlagend, da diese Verbindung ebenso möglich ist, wie die Prov. 23 31 vorliegende *μεθύσκεσθαι ἐν*, und der sachliche Grund Wohl.'s, dass so die seltsame Vorstellung herauskomme, als habe die christliche Unterhaltung in geistlichen Liedern zu geschehen, ist unzutreffend, da nach dem Zusammenhang nicht von jeder beliebigen Unterhaltung die Rede ist, sondern von einem Ersatz des *μεθύσκεσθαι οἴνῳ*. Das gehobene Lebensgefühl, welches bei den natürlichen Menschen sich auf diese Weise äussert, soll bei den Christen sich in geistlichen Liedern bethätigen. Die beiden koordi-

nierten Part.-Sätze λαλοῦντες ἑαυτοῖς κτλ. und ᾄδοντες τῷ κυρίῳ geben nicht zwei verschiedene Gelegenheiten an, bei denen gesungen werden soll, sondern nur zwei Richtungen, welche dabei in Betracht kommen: einmal die auf die Gemeinschaft mit den anderen Christen (ἑαυτοῖς, welches wie 4 32. Kol 3 13. 16. Kühn. 2, 1 ². 455, 8 „mit einander" zu übersetzen ist), andererseits die auf die Gemeinschaft mit dem Herrn (τῷ κυρίῳ). Was einerseits Bethätigung des Gemeinschaftsverkehrs der Christen untereinander ist (λαλοῦντες ἑαυτοῖς), eben das ist andererseits Bethätigung des Gemeinschaftsverkehrs mit dem Herrn (über die Ausdrücke ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς vgl. zu Kol 3 16. S. 159 ff.). Was soeben als λαλεῖν ψαλμοῖς κτλ. bezeichnet ist, wird wieder aufgenommen durch die beiden Part. ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες, wobei letzteres nicht nach seiner Verschiedenheit von ersterem, sondern als Synonymon in Betracht kommt, so dass es nicht uneben von Wohl. mit „jubilieren" übersetzt wird, vielleicht noch angemessener von Kähler umschrieben „Lieder und Psalmen singen". Jedenfalls ist der Gedanke der instrumentalen Begleitung hier völlig fernliegend. Der Zusatz τῇ καρδίᾳ[1]) wird nun nicht gegenüber der gemeinsamen Erbauung durch Lieder betonen sollen, dass auch der einzelne für sich in der Stimmung des ᾄδειν καὶ ψάλλειν sein solle, sondern nur aussprechen, dass das Herz dabei beteiligt sein solle. Während zunächst das λαλεῖν ψαλμοῖς äusserlich die Form ist, in welcher in den Stunden gehobener Stimmung die Christen miteinander sich austauschen, ist innerlich (τῇ καρδίᾳ) dabei Christus derjenige, dem das ᾄδειν und ψάλλειν gilt. Bei dem natürlichen Menschen ist die gehobene Stimmung, in welche er durch den Wein zu geraten sucht, nur auf einzelne Stunden beschränkt; bei dem Christen soll sie eine dauernde sein: daher wird in dem Part.-Satz V. 20 jenes ᾄδειν verallgemeinert zu der Mahnung eines fortdauernd und in Betreff aller Erlebnisse (ὑπὲρ πάντων) sich bethätigenden Dankes, welcher im Namen Jesu Christi demjenigen, der Gott und Vater ist (τῷ θεῷ καὶ πατρί), dargebracht werden soll. Wie das Bitten des Christen im Namen Christi geschieht, sofern er sich bewusst ist, nur in diesem den Zutritt zu Gott zu haben, so geschieht auch das Danken in seinem Namen, sofern man sich bewusst ist, dass alle gött-

1) Die Lesart ἐν τῇ καρδίᾳ KL giebt sich um so mehr als Korrektur nach Kol 3 16 zu erkennen, als ℵᶜADEFGP ἐν ταῖς καρδίαις lesen, wobei die Herübernahme aus Kol evident am Tage liegt. In der ersten Hälfte des Verses dürfte das ἐν vor ψαλμοῖς bei BP gleichfalls unecht sein.

lichen Wohlthaten uns nur zukommen vermöge unseres Verhältnisses zu ihm. Das aber ist andererseits das Auszeichnende für den Christen, dass er im stande ist, ὑπὲρ πάντων zu danken, sofern er auch in den kleinsten Erlebnissen einerseits und in den schwersten andererseits eine Lebensförderung erkennt, welche ihm von dem zufliesst, den er zum Vater hat und der als solcher alles Innerweltliche zum Gefäss und Träger eines überweltlichen Gutes für ihn bestimmt hat.

5 21] Der Form nach macht der folgende Part.-Satz ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις κτλ. zunächst unstreitbar den Eindruck, dass er den vorangehenden Partizipien koordiniert sei (so die meisten, auch W.-H.). Unmöglich aber kann er wie die vorangehenden Sätze als Explikation des πληροῦσθε ἐν πνεύματι V. 18 angesehen werden. Das ginge wohl, wenn mit letzterem Ausdruck nur ganz im allgemeinen der Vollbesitz des Geistes Gottes gemeint gewesen wäre. So ist es aber nicht, sondern gegenüber dem μεθύσκεσθαι οἴνῳ war ein Zustand der religiösen Begeisterung gemeint, welcher der gehobenen Lebensstimmung, die durch Wein hervorgebracht wird, entspricht, und welche in Liedern und Dank sich bekundet. Unmöglich kann nun die gegenseitige Unterordnung als ein Merkmal des so verstandenen πληροῦσθαι ἐν πν. gedacht werden. Andererseits ist es aber auch nicht möglich, den 21. V. als eine Art Vordersatz zu dem Folgenden zu ziehen (Hofm., Wohl.): euch gegenseitig unterordnend, sollen die Weiber sich ihren Männern unterordnen. Von der Unregelmässigkeit der Konstruktion ganz abgesehen, die so entsteht, scheitert das am Gedanken: in dem ehelichen Verhältnis findet ja nach dem Folgenden nicht eine gegenseitige sondern nur eine einseitige Unterordnung statt; es wäre also unlogisch, die Unterordnung der Frau unter den Mann als spezielle Anwendung des Satzes hinzustellen, dass alle Christen sich gegenseitig (ἀλλήλοις) einander unterordnen sollen. Man wird dem Gedankengang des P. nur gerecht werden, wenn man erkennt, dass ὑποτασσ. ἀλλ. zwar formell den vorangehenden Partizipien koordiniert, nicht aber von πληροῦσθε ἐν πν. abhängig gedacht ist. Vielmehr hat P. vergessen, dass die Mahnungen zu freudigen Liedern und zum Dank Ausführung des πληροῦσθε ἐν πν. waren, und fühlt dieselben nur als Bethätigungen des Christenstandes Gott gegenüber. Dem stellt er nun die Bethätigung den Nächsten gegenüber an die Seite und fasst dieselben dahin zusammen, dass jeder sich dem anderen unterordnen soll, was etwa der Mahnung Röm 12 10 entspricht, einander mit Ehrerbietung zuvorzukommen. S a c h l i c h also ist ὑποτασσ. ein ganz neues Stück

in den seit 4 25 gegebenen sittlichen Mahnungen, und es müsste also genau genommen mit V. 21 ein neuer Satz anfangen; nur der Umstand, dass die unmittelbar voraufgehenden Mahnungen im Part. standen, hat auch hier die part. Konstruktion herbeigeführt. Dieser part. Satz ist aber so wenig das Genus, unter welches dann die spezielle Mahnung an die Frauen als Spezies gehört, dass letztere vielmehr eine Ausnahme von der allgemeinen Regel des *ἀλλήλοις ὑποτάσσ.* bildet. Denn da in V. 22 kein Verbum steht, so ist es gewaltsam mit DEFGHL *ὑποτάσσεσθε*, und ebenso gewaltsam mit ℵAP *ὑποτασσέσθωσαν* zu ergänzen, sondern auch V. 22 steht unter der Rektion des Part. *ὑποτασσόμενοι*, so dass zu übersetzen ist: unterordnend euch gegenseitig, die Frauen speziell ihren Männern [1]). Während im allgemeinen die Regel ist, dass jeder Christ darauf verzichtet, seinen Willen durchsetzen zu wollen und statt dessen sich gern dem Willen jedes anderen unterordnet, erleidet diese allgemeine Regel den Ehefrauen gegenüber eine Modifikation. Einmal findet in dem ehelichen Verhältnis überhaupt keine gegenseitige Unterordnung statt, sondern der Mann hat zu gebieten und nur die Frau sich unterzuordnen; andererseits hat die Frau sich nur ihrem Manne unterzuordnen; während der Mann zu allen übrigen Christen ein direktes Verhältnis hat und dieses dahin auffassen soll, dass er aller Diener wird, hat die Frau ein direktes Verhältnis nur zu ihrem Mann, sodass bei ihr das *ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλ.* sich zu einem *ὑποτάσσ. τῷ ἰδίῳ ἀνδρί* umgestaltet. So kommt auch das so vielfach als störend empfundene *ἴδιος* zu seinem vollen Recht: gegenüber der wechselseitigen Unterordnung handelt es sich bei der Frau um eine solche unter den Mann, an den sie speziell gewiesen ist, der für sie der *ἴδιος ἀνήρ* ist. So kommt ferner die Differenz des Ausdrucks zu ihrem

1) Durch das Gesagte möchte auch die Meinung von Weiss (Textkr. 101 f.) widerlegt sein, dass *ὑποτασσέσθωσαν* die ursprüngliche Lesart sei. Er hält es für unmöglich, V. 21 an das Vorige anzuknüpfen. Ich glaube aber die psychologische Möglichkeit nachgewiesen zu haben, indem P. im Diktieren den Anfang vergessen hatte und so die neue Mahnung (*ὑποτασσόμενοι*) in dieselbe partizipiale Form wie die vorigen kleidete. Grade der Umstand, dass die Hdschrr. bald *ὑποτασσέσθωσαν* bald *ὑποτάσσεσθε* einsetzen, und dass letzteres wieder bald vor bald hinter *αἱ γυναῖκες* steht, weist darauf hin, dass alle diese Lesarten Versuche sind, den scheinbar eines Verbums entbehrenden Satz zu ergänzen. Wie aber jemand darauf gekommen sein sollte, wie B und Clem. Alex., das Verbum auszulassen, wenn es ursprünglich dastand, ist mir unerfindlich. Die im Text gegebene Erörterung macht, wie mir scheint, klar, wie P. darauf gekommen ist, die Worte grade so zu fügen, wie sie in B lauten.

Recht, dass es V. 21 heisst, ἐν φόβῳ Χριστοῦ solle die gegenseitige Unterordnung stattfinden, V. 22 dagegen, die Frau solle sich ihrem Manne unterordnen ὡς τῷ κυρίῳ. Offenbar wäre es ein ganz schiefer Gedanke, dass ich mich jedem anderen in derselben Art wie Christo unterzuordnen hätte; vielmehr kann es sich nur darum handeln, dass die ehrfurchtsvolle Scheu (φόβος) vor Christus mich bewegt, jedem anderen, wie es Chr. gethan und befohlen hat, mich dienstlich zu erweisen, seine Interessen den meinigen vorzuziehen, ohne dass dabei ein Herrschaftsverhältnis des anderen über mich stattfindet. Ein solches findet dagegen in der That bei der Frau statt, und zwar wie das Folgende zeigt, ein analoges, wie es zwischen Christus und seiner Gemeinde besteht. Somit ist also der Gesamtgedanke in V. 21. 22: Unterordnung ist das Kennzeichen des Christen, im allgemeinen wechselseitige Unterordnung, bei den Ehefrauen Unterordnung speziell unter ihre Männer.

5 22—24] Nach dem Gesagten ist P. auf die Frauen zu reden gekommen, nur um die spezielle Modifikation des allgemeinen Gebots der Unterordnung in Hinsicht auf sie zu bemerken, sodass also V. 22 ursprünglich nur zu V. 21 gehörte, wie ja auch V. 22 gar keinen neuen Satz bildet. Durch die weitere Explikation des Verhältnisses der Ehefrau zu ihrem Mann wird er aber darauf geführt, V. 25 ff. auch das Verhältnis der Männer zu ihren Frauen zu beleuchten und von da aus weiter zu einer Erörterung der übrigen in einem Haushalt stattfindenden Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern und Sklaven und Herrn fortzuschreiten. So wird der Gedanke V. 22, der ursprünglich zu V. 21 gehörte, der Anfang eines eigenen Abschnittes, welcher bis 6 9 reicht, und der als die Haustafel bezeichnet zu werden pflegt. Dass die Frauen ihren Männern sich ὡς τῷ κυρίῳ [1]) unterordnen sollen, kann unmöglich bedeuten, dass sie in den Männern Christum selbst sehen sollen, was eine direkt unchristliche Forderung wäre. Viel näher läge es, den Ausdruck nach 6 5 zu erklären: der Gehorsam gegen die Männer solle als ein Gehorsam gegen den Christus aufgefasst werden, welcher jenen verlangt, solle also um Christi willen geleistet werden. So z. B. Calvin: mulieres oboedire Christo nequeunt, nisi se obsequentes viris praebendo; Bngl.: oboedientia praestato viro intuitu Christi, ergo etiam ipsi

---

1) Die seit Pelagius hier und da auftauchende Meinung, der κύριος beziehe sich auf den Ehemann, dem solle sich die Frau als ihrem Herrn unterordnen, dürfte kaum noch erneuert werden, da der vorangehende Plural ἀνδράσιν in diesem Falle den Plural τοῖς κυρίοις notwendig gemacht hätte.

Christo. Aber auch hiergegen entscheidet die folgende Begründung, welche zeigt, dass das Verhältnis der Frau zu ihrem Manne dem der Gemeinde, zu der auch sie gehört, zu Christo analog gedacht werden soll. In beiden Fällen handelt es sich um ein Verhältnis wirklicher Herrschaft, welches durch das Bild des Hauptes klar gemacht wird. Der Leib hat keinen selbständigen Willen, sondern seine gesamte Lebensbewegung wird durch die vom Haupte ausgehenden Impulse geregelt. Ebenso steht es um das Verhältnis der Gemeinde zu Christo, ebenso um das des Weibes zum Manne. Der in V. 23b folgende Ausdruck *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος*[1]) kann unmöglich, wie meistens geschieht, als Apposition zum Vorigen gezogen werden. Erstens widerstrebt dem das folgende *ἀλλά*. Denn der Hauptgedanke in V. 23 wäre die Herrschaftsstellung des Mannes über das Weib in Analogie zu der Chr. über die Gemeinde; zu dieser aber bildet die Unterordnung des Weibes unter den Mann V. 24 nicht einen Gegensatz, sondern wäre nur die Wiederaufnahme der eben aufgestellten These, was unmöglich durch *ἀλλά* ausgedrückt sein könnte. Zweitens könnte *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* nur entweder eine Begründung der Herrschaftsstellung Christi sein, das ist aber nicht möglich, weil durch diese Begründung die Analogie zwischen Chr. und dem Manne zerstört würde, der schlechterdings nicht in einem entsprechenden Verhältnis des *σωτήρ* zu seinem Weibe steht, — oder der Zusatz könnte konzessiven Sinn haben, was gleichfalls nicht passt, denn die Stellung Chr. als *σωτήρ* steht nicht im Gegensatz zu der als *κεφαλή*. Man wird daher mit Mey., Hofm., Sod., Kl. vor *αὐτός* einen Punkt zu setzen haben, dagegen vor *ἀλλά* nur ein Komma. Schon Bngl. hat den richtigen Gesichtspunkt gefunden: vir non est servator uxoris; in eo Christus excellit; hinc „sed" sequitur. Der Verf. hat soeben auf die Analogie zwischen der Stellung Chr. und der des Ehemannes aufmerksam gemacht, welche darauf beruht, dass beide sich als *κεφαλή* darstellen. Allerdings ist damit die Stellung Chr. zur Gemeinde nicht erschöpft: er ist *σωτὴρ τοῦ σώματος*, d. h. die Gemeinde dankt ihm ihr ewiges Heil, die Errettung von der *ἀπώλεια*. Dieser Unterschied könnte gegen die Gehorsamspflicht der Frau geltend

1) Die Lesart von KLP *καὶ αὐτός ἐστιν σωτήρ* ist sicher nicht ursprünglich, da garnicht abzusehen ist, wie ein Abschreiber darauf gekommen sein sollte, das *καί* und das *ἐστίν* wegzulassen, wenn es dastand. Die breitere Lesart ist nur ein Zeichen, dass der Urheber derselben den Sinn der Stelle richtig verstanden hat, indem er sah, dass mit *αὐτός* ein neuer Satz beginnt, welcher mit dem folgenden *ἀλλ'* unmittelbar zusammenhängt.

gemacht werden. Nichts desto weniger (ἀλλά) behält es bei der Analogie sein Bewenden, dass die Frau ebenso im Verhältnis der ὑποταγή zu dem Manne steht, wie die Gemeinde zu Chr., und zwar wird dies Verhältnis durch den Zusatz ἐν παντί in seiner Absolutheit betont. Die Frau soll sich nicht willkürlich Ausnahmen gestatten, in denen sie ihren Willen gegenüber dem des Mannes durchsetzen will. Dass es Fälle geben kann, in denen der Mann absolut Unsittliches verlangt und um Chr. willen der Gehorsam versagt werden muss, bleibt ausser Betracht: hier handelt es sich nur um den Grundsatz.

5 25—27] Der Stellung des Weibes zum Manne tritt nun die des Mannes zum Weibe an die Seite, und zwar so, dass auch hier die Analogie mit dem Verhältnis zwischen Chr. und der Gemeinde beibehalten wird. Die Liebe, welche Chr. der Gemeinde bewiesen hat, indem er sich, wie das explikative καί sagt, zu deren Gunsten dargegeben hat, soll dem Manne ein Muster der Liebe gegen sein Weib sein. Dass hier von der Liebe Chr. zur Gemeinde die Rede ist und speziell sein Tod auf diese als Ganzes, nicht auf die einzelnen Glieder bezogen wird, hat nicht einen dogmatischen Grund [1]), sondern ist eine einfache Konsequenz des im Vorigen gebrauchten Bildes von κεφαλή und σῶμα. Da P. natürlich die monogamische Ehe voraussetzt, kann er als Analogon dazu nicht das Verhältnis Chr. zu den einzelnen Christen gebrauchen, sondern nur das zu der einheitlichen Gemeinde. Diese kommt aber hier als Summe ihrer einzelnen Glieder in Betracht, wie die Erwähnung der Taufe im Folgenden zeigt. Dass die Gemeinde hier als das ideelle Prius gedacht sei, so dass der einzelne an der Frucht des Todes Jesu nur teil habe, sofern er Glied der Gemeinde sei, lässt sich aus den Worten schlechterdings nicht folgern. Es ist mindestens ebenso möglich, dass von der Gemeinde hier die betreffenden Aussagen nur gemacht werden, sofern sie von ihren einzelnen Gliedern gelten [2]). Die Part.-Sätze des 26. u. 27. Verses sind

1) Ritschl Rechtf. u. Vers. II.³ 217: Das Korrelat aller an den Opfertod Chr. geknüpften Wirkungen ist die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als solcher.

2) Vgl. Weiffenbach Gemeinde-Rechtfertigung oder Individual-Rechtfertigung 37. Dass in der Lehre von der ἐκκλησία unser Brief den früheren Paulinen gegenüber einen Fortschritt aufweist, ist in der Einleitung ausdrücklich anerkannt. Es soll auch nicht geleugnet werden, dass der ganze Gedankenkomplex unseres Briefes, welcher die Gemeinde als ideelle Einheit in den Vordergrund stellt, dem P. den ganzen Vergleich, den unsere Stelle darbietet, nahelegte. Wohl aber soll geleugnet werden, dass der Gedanke der Individualrechtfertigung durch unsere Stelle ausgeschlossen ist. Ob der einzelne die Frucht des

die nähere Darlegung dessen, was in den Worten ὑπὲρ αὐτῆς zusammengefasst war. Um eine Schilderung der Liebe Chr. zu seiner Gemeinde handelt es sich. Die Grösse derselben folgt aus dem Doppelten, dass er seine eigne Person hintansetzt und dagegen den Vorteil der Gemeinde allein im Auge hat. Daher einerseits das betonte ἑαυτὸν παρέδωκεν, — nicht nur etwas, was er hatte, sondern sich selbst hat er dargegeben —, und andererseits das ebenfalls betont vor das Verbum gestellte αὐτήν. Weihung der Gemeinde (ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ) ist das nächste Ziel, welches Chr. bei seiner Selbsthingabe gehabt hat. Denn sowohl der allgemein biblische Sprachgebrauch wie der spezielle des P. (I Kor 1 2. 6 11. 7 14) führt darauf, dass ἁγιάζειν nicht im sittlichen Sinne, sondern im religiösen gebraucht ist[1]). Die Weihung besteht darin, dass die Gemeinde aus der profanen Welt mit ihren aussergöttlichen Interessen herausgehoben und in das Reich und den Dienst Gottes versetzt ist. In die Gemeinschaft mit dem reinen Gott kann aber nur Reines treten; daher der Zusatz καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος[1]). Diese nähere Bestimmung kann nicht als temporales Antecedens aufgefasst werden („nachdem"), da die Weihung des Christen nicht nach der Reinigung in der Taufe stattfindet, sondern diese gleichzeitig eine Reinigung und eine Weihung ist. Also muss das Part. die Art und Weise bezeichnen, wie die Weihung zu stande kommt („indem"). Der Begriff der Reinigung veranlasst die Bezeichnung der Taufe grade als eines Wasserbades, sofern ein solches auf dem physischen Gebiete ebenso das καθαρίζειν hervorbringt, wie die Taufe, die nach ihrem äusserlichen Hergang solch Wasserbad ist, es nach ihrer inneren Bedeutung an der menschlichen Seele thut[2]). Der Tod Christi ist hier als die Grundlage gedacht, auf welcher es zu der in der Taufe geschehenden Weihung kommen soll (ἵνα). Den näheren Zusammenhang weist Röm 6 3 nach, sofern

---

Todes Chr. geniesst, weil er Glied der Gemeinde ist, oder ob er umgekehrt Glied der Gemeinde ist, weil er an der Frucht des Todes Chr. Anteil hat, lässt sich auf Grund unserer Stelle an sich gar nicht entscheiden.

1) λουτρ. τ. ὑδ. nur hier. Aber von einem „unpaulinischen" Ausdruck darf nicht geredet werden, da ἀπολούεσθαι auch I Kor 6 11 von der Taufe vorkommt, und zwar wie hier in Verbindung mit ἁγιάζεσθαι. Dazu kommt, dass nach dem Zusammenhang die Analogie mit einer leiblichen Reinigung hervorgehoben werden soll und daher die Taufe nach ihrer Erscheinungsseite bezeichnet werden musste.

2) So auch richtig Sod. Nur ist der Grund nicht zutreffend, dass der ethische Sinn hier nicht passe, weil in diesem das ἁγιάζειν nur an Individuen, nicht an der Gemeinde stattfinden könne. Denn auch die Taufe kann nur an Individuen stattfinden.

dort die Taufe als eine Beteiligung an dem Tode Chr. dargestellt wird. Ohne denselben würde die Taufe eine solche reinigende Kraft nicht haben. Eine nähere Bestimmung erhält der Gedanke durch den Zusatz ἐν ῥήματι. Von den drei möglichen Verbindungen dieses Ausdrucks — mit τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος, mit καθαρίσας und mit ἁγιάσῃ — scheitert die erste formell an dem Fehlen des Artikels vor ἐν ῥήματι, sachlich an dem Gedanken. Denn ein in einem Wort bestehendes Wasserbad ist ein Ungedanke, und ein vermöge eines Worts erfolgendes Wasserbad würde anders ausgedrückt sein müssen, entweder durch ἐν ἐντολῇ oder durch ἐν ῥήματι Χριστοῦ. Die dritte, z. B. von Mey. bevorzugte Auffassung sucht man damit zu begründen, dass καθαρίσας schon eine nähere Bestimmung habe, ἁγιάσῃ aber sich daneben sehr nackt ausnehme, wenn man nicht ἐν ῥήματι dazuziehe. Dawider ist aber zu sagen, dass der Begriff ἁγιάζειν einer näheren Bestimmung in keiner Weise bedarf, und dass die Wortstellung die Zusammengehörigkeit des ἐν ῥήματι mit ἁγιάσῃ schlechterdings nicht nahelegt. Dagegen bedarf der Ausdruck καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος allerdings noch einer Ergänzung. Denn ohne eine solche könnte der Ausdruck dahin verstanden werden, als wenn das äussere Wasserbad in mechanischer, magischer Weise eine religiöse Wirkung hätte. Daher der Zusatz, dass die Reinigung wesentlich vermöge eines Wortes erfolgt. Dies Wort kann nun unmöglich von dem Evangelium gemeint sein, denn ῥῆμα bezieht sich im Unterschiede von λόγος, welches das Wort nach seinem Inhalte bezeichnet, auf das Wort als gesprochenes, verlautbartes. Ῥῆμα θεοῦ ist also eine Kundgebung Gottes und kann daher, namentlich mit dem bestimmten Artikel, an sich auch vom Evangelium gesagt werden, aber so, dass es nicht als ein bestimmter Gedankenkomplex in Betracht kommt, sondern ausgedrückt wird, dass es sich um eine Kundgebung Gottes handle. Ohne Artikel und hinzugesetzten Genetiv kann durch ῥῆμα ebenso wenig das Evangelium bezeichnet werden, wie etwa durch das deutsche Wort Rede. Auch Akt 10 37 heisst τὸ γενόμενον ῥῆμα nur die in Palästina verbreitete Rede, und damit ist der Sache nach zwar das Evangelium gemeint, aber es ist nur als etwas bezeichnet, was in weiten Kreisen jetzt kund geworden ist, wenn nicht ῥῆμα gar Uebersetzung von דָּבָר im Sinne von res ist (vgl. Blass z. St.). Dass aber ῥῆμα wie νόμος in Art eines nom. pr. mit und ohne Artikel stehen könne, ist eine vom Sprachgebrauch völlig verlassene, willkürliche Behauptung Mey.'s. Jedenfalls also kann das absolute ἐν ῥήματι nicht das Evangelium be-

zeichnen. Ebenso wenig kann es auf ein bestimmtes Wort, etwa die Taufformel gehen (so schon die griech. Vv.). Denn auch in diesem Fall müsste eine nähere Bestimmung, wenigstens der Artikel, hinzugefügt sein. Grammatisch ist nur möglich, *ἐν ῥήματι* zu übersetzen „vermöge Wortes". Die Reinigung ist erfolgt auf Grund eines blossen gesprochenen Wortes. Was bei der Taufe wirksam ist, ist nicht das *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* an sich, sondern der Umstand, dass dabei ein Wort gesprochen wird, und dass kein genetivischer Zusatz gemacht wird, soll eben das Wunderbare hervorheben, dass ein blosses Wort eine solche Wirkung haben könne. Gemeint ist also freilich das von dem Taufenden gesprochene Wort, aber nicht nach seinem Inhalt, nicht als dieses bestimmte Wort sondern nur nach seiner Qualität als Wort ist es bezeichnet.

Das richtige Verständnis des 27. Verses ist in erster Linie von der Frage abhängig, ob das *παραστῆσαι ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν* dem Inhalt nach etwas Anderes als das vorangehende *ἁγιάζειν* und *καθαρίζειν* bezeichnet oder nur dieselbe Sache in anderem Ausdruck darstellt. Das erstere nehmen nach den lat. Vv. alle diejenigen an, welche den 27. Vers auf die Endvollendung deuten (z. B. Mey., Kl.): die Reinigung in der Taufe ist der Anfang des Weges, der zu dem V. 27 beschriebenen Ziele führen soll. Diese Auffassung beruht auf der Erinnerung, dass *δόξα* das charakteristische Merkmal der Endvollendung ist. Dennoch ist sie schwerlich richtig. Nicht nur fehlt jeder Zusatz, welcher darauf hinweist, dass hier im Unterschied vom Vorigen es sich um die Zeit der Vollendung handelt, sondern die folgenden Ausdrücke *μὴ ἔχουσα σπίλον ἢ ῥυτίδα, ἁγία καὶ ἄμωμος*, welche offenbar die nähere Erklärung von *ἔνδοξος* enthalten, haben doch keinen anderen Inhalt als der Begriff *καθαρίζειν*. Wenn die Gemeinde gereinigt ist, so ist sie eben damit heilig und untadelig, was bildlich durch den Mangel an Flecken und Runzel bezeichnet wird. Also werden diese Ausdrücke hier nicht auf die vollendete sittliche Durchheiligung der Gemeinde gehen, sondern ebenso wie das *ἁγιάζειν* V. 26 darauf, dass sie infolge des *καθαρισμός* in der Taufe, also der Sündenvergebung, als heilig und untadelig angesehen wird. Diese Erklärung liegt um so näher, als unser Brief selbst 2 6 die christliche Gemeinde nicht nur mit Christo auferstanden sein sondern sogar mit ihm im Himmel sitzen lässt: was Wunder also, wenn derselbe Verfasser ihr um ihrer ideellen Beschaffenheit willen, die sie in der Taufe erhalten hat, auch das Prädikat *ἔνδοξος* beilegt. Endlich spricht für

die Beziehung auf die Gegenwart die Parallele Kol 1 22, wo nach der dort gegebenen Erörterung der Ausdruck *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους* sich auf den Zustand der Rechtfertigung, nicht der Vollendung bezieht. So nach den griech. Vv. Bngl. (id valet suo modo iam de hac vita), Harl., Hofm. Ist somit festgestellt, dass in V. 27 von der Gemeinde sachlich nichts Anderes ausgesagt wird, als was schon V. 26 ausgesagt war, so ist damit auch die Entscheidung ermöglicht, wovon das *ἵνα* V. 27 abhängt. Der Streit des Ausleger bezieht sich auf die Frage, ob dies *ἵνα* dem in V. 26 koordiniert, oder ob es demselben subordiniert ist, so dass es den Zweck angiebt, zu welchem das *ἁγιάζειν* und *καθαρίζειν* V. 26 geschehen ist. Aber beide Auffassungen sind unhaltbar. Nimmt man das *ἵνα* V. 27 als dem in V. 26 koordiniert, so ergeben sich zwei Möglichkeiten. Die erste ist, dass V. 27 denselben Gedanken wie V. 26 in anderer Ausdrucksweise bringt, das zweite *ἵνα* also nur rhetorische Aufnahme des ersten ist. Das ist aber nicht der Fall, denn während in V. 26 der Ton auf dem ruht, was die Gemeinde an Gütern hat — *αὐτήν* betont voraufgestellt —, so betont V. 27, dass Christus selbst es ist, der ihr diese Güter verschafft, — der ganze Nachdruck liegt auf dem voraufgestellten *αὐτός*. Also haben wir nicht eine blosse rhetorische Wiederaufnahme des vorigen Gedankens. Damit kommen wir zu der zweiten Möglichkeit, dass die beiden Sätze mit *ἵνα* zwei einander koordinierte, inhaltlich aber verschiedene Gedanken enthalten. Nun sahen wir aber, dass das über die Gemeinde Gesagte in beiden Versen dasselbe ist; der Unterschied liegt nur darin, dass V. 27 betont wird, Chr. selbst sei die Kausalität dabei. Also wäre der zweite Gedanke eine Ergänzung des ersten. Dann aber ist es höchst unwahrscheinlich, dass eine solche ergänzende nähere Bestimmung durch ein asyndetisch wiederaufgenommenes *ἵνα* eingeführt ist statt mit einem explikativen *καί*. Aber auch die andere Auffassung ist unhaltbar, wonach das *ἵνα* V. 27 das Ziel angeben soll, auf welches es mit dem *ἁγιάζειν* oder *καθαρίζειν* abgesehen ist. Denn einerseits haben wir uns überzeugt, dass dem Inhalte nach das in V. 26 u. 27 über die Gemeinde Gesagte nicht verschieden ist, andererseits ist auch bei dieser Fassung das betont vorausgestellte *αὐτός* störend. Alle Schwierigkeiten fallen fort und der Gedankengang wird ganz durchsichtig, sobald man erkennt, dass das *ἵνα* V. 27 a weder von *ἁγιάσῃ καθαρίσας* abhängig noch dem ersten *ἵνα* koordiniert ist, sondern den Zweck angiebt, zu dem alles V. 25 u. 26 Gesagte, also mit Einschluss des ersten Satzes mit *ἵνα*, so und nicht anders

geschehen ist. Es handelt sich um eine Darlegung der Liebe Christi. Um sie zu verstehen, sind zwei Momente in's Auge zu fassen. Zunächst sucht alle Liebe das Wohl des Geliebten. Das trifft bei Christo zu, sofern er die Gemeinde gereinigt und in eine höhere Sphäre erhoben hat (ἁγιάζειν). Aber er hat das nicht etwa durch andere bewerkstelligen lassen, sondern da es die Art der Liebe ist, dass sie selbst gern Opfer bringt, nicht nur dem anderen Gutes gönnt, sondern dies Gute ihm selbst durch eigne Arbeit verschaffen möchte, so hat auch Chr. durch eigne Aufopferung seines Lebens der Gemeinde die Teilnahme am Gottesreich verschaffen wollen. Diese beiden Gedanken, die in V. 25. 26 ausgesprochen waren, fasst nun V. 27 zusammen. In eigner Person (αὐτός) hat Chr. der Gemeinde das höchste Gut erarbeiten wollen. Keinem anderen hat er es gegönnt, für sie zu arbeiten und zu leiden. Und dieses Liebesinteresse wird weiter hervorgehoben durch ἑαυτῷ. Das ist die Art der Liebe, dass des Geliebten Glück dem Liebenden sein eignes Glück ist. So hat Chr. es als sein eignes Interesse angesehen, die Gemeinde mit religiöser Vollkommenheit auszustatten, und zwar alles dazu Gehörige selbst zu beschaffen. Wie in dem irdischen Gegenbild der Bräutigam es sich nicht nehmen lassen mag, der Braut das Beste selbst zu schenken, so ist es auch in dem Verhältnis Christi zur Gemeinde gewesen. So erst erhellt, wie genau jeder Ausdruck dem Zweck des Paulus dient, die Liebe Chr. zur Gemeinde als Bild der Liebe des Mannes zu seinem Weibe darzustellen: „Chr. hat sich selbst zu Gunsten der Gemeinde dargegeben, nämlich um sie reinigend zu weihen, und zwar ist dies mit der Absicht geschehen, dass er persönlich (αὐτός) und in seinem eigensten Interesse (ἑαυτῷ) der Gemeinde dieses Gut erwirken wollte." Diese Auffassung erhärtet sich daran, dass V. 27 die sämtlichen Begriffe der beiden vorigen Verse, nur in noch verstärkter Weise, wiederaufnimmt: das ἑαυτὸν παρέδωκεν wird durch αὐτός wiederaufgenommen und durch ἑαυτῷ verstärkt; das ὑπὲρ αὐτῆς ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας verstärkt wiederaufgenommen durch die Reihe der in V. 27 zu dem Begriff ἐκκλησία hinzugefügten Prädikate. Zunächst ist ἔνδοξος Wiederaufnahme des ἁγιάζειν, denn die Gottgeweihtheit ist der eigentliche Inhalt der der Gemeinde eignenden δόξα. Sodann wird das ἁγιάσῃ καθαρίσας nach seiner negativen und seiner positiven Seite näher beschrieben. Jenes in den Worten μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων. Es liegt darin eine Antiklimax vor. Σπίλος (der späteren Gräzität angehörend, II Pt 2 13) ist der Schmutz-

fleck, wie ihn niemand an sich leiden darf; aber nicht allein von solchen, sondern auch von jeder Runzel (*ῥυτίς*), die den Menschen verunstaltet, ohne dass er etwas dagegen thun kann, die also ihr Gegenbild in dem ganzen Gebiet der *ἀσθένεια*, der Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit in sittlicher Hinsicht, hat, ist die Gemeinde befreit, so dass ihr jugendliche Schöne eignet. Endlich wird in verallgemeinertem Ausdruck hinzugefügt, dass auch nichts, was diesen Dingen ähnlich sei, bei ihr stattfinde (*ἤ τι τῶν τοιούτων*). Sodann wird dem negativen Ausdruck in der Form der oratio variata (statt *ἀλλ' οὖσαν κτλ.* heisst es *ἵνα ᾖ* Win.[7] 63, 2. 1. 536) der positive gegenübergestellt: die Gemeinde ist der profanen und sündigen Sphäre entnommen (*ἁγία*) und eben damit untadelig (*ἄμωμος*). Noch ist aber die transitive Form des Satzes zu beachten: es heisst nicht, kraft der in der Taufe geschehenen Abwaschung solle die Gemeinde in solcher Vollendung zu stehen kommen, sondern Christus selbst habe sie so hingestellt und zwar *ἑαυτῷ*. Darin drückt sich das Interesse aus, welches er an der Gemeinde nimmt: ihr Glück ist sein Glück, — ein Gesichtspunkt, der hier besonders angemessen ist, wo es auf Beschreibung der höchsten Liebe ankommt, welche eben die Interessen des Geliebten als die eignen ansieht.

5 28—29 a] Und nun wird V. 28 zunächst die gesamte vorige Ausführung seit V. 25 noch einmal rekapituliert (*οὕτως ὀφείλουσιν κτλ.*) und sodann in den Schlussworten *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* ein neues Motiv der Liebe hinzugefügt. Dabei ist vorausgesetzt, dass *οὕτως* sich auf das Vorige zurückbezieht, nicht aber (so nach einigen Früheren Hofm., Wohl. und ohne sich zu entscheiden auch Kähler, Kl.) zu dem folgenden Satz gehört, so dass zu übersetzen wäre: so, nämlich wie ihre eignen Leiber, sollen die Männer ihre Weiber lieben. Erstere Fassung wäre unzweifelhaft, wenn das *καί* vor *οἱ ἄνδρες* echt wäre, denn dieses könnte nur das Verhalten der Männer dem eben beschriebenen Verhalten Christi an die Seite stellen, würde also die Rückbeziehung von V. 28 auf das Vorige verbürgen. Nun ist allerdings die Echtheit des *καί* mindestens zweifelhaft[1]). Aber auch wenn *καί* fortge-

---

1) Das *καί* findet sich ausser in den Hdschrr. der occident. Familie auch in AB und Syr.p; es fehlt in ℵKL. Das würde an sich mehr für die Echtheit sprechen. Aber das Gewicht der Zeugen wird dadurch gemindert, dass in B die Wortstellung anders ist als in den übrigen (B: *ὀφείλ. καὶ οἱ ἄνδρες*, die Anderen *ὀφείλ.* nach *ἄνδρες*). Wäre, wie Weiss Textkrit. 110 annimmt, die Lesart von B die ursprüngliche, so wäre unerklärlich, warum diejenigen Hdschrr., welche das *καί* fortliessen, auch die ursprüngliche Wortstellung geändert haben

lassen wird, muss *οὕτως* auf das Vorige zurückbezogen werden. Denn der Gedanke, man solle das Weib in demselben Masse lieben wie seinen Leib, hat nach meiner Empfindung etwas Unangemessenes. Es wäre anders, wenn es hiesse *ὡς ἑαυτούς*. Aber die Vergleichung grade mit dem Leibe ist wohl geeignet die Selbstverständlichkeit der Liebe zum Weibe zu erläutern, aber nicht ihre Art oder ihr Mass (*οὕτως*) darzustellen, da sie einen viel höheren Wert hat als die Liebe zum Leibe. Demnach nimmt *οὕτως* das Vorige wieder auf: „so, nämlich wie die aufopferungsvolle, alles darangebende Liebe Christi zur Gemeinde, soll eure Liebe zum Weibe beschaffen sein". Und nun folgt mit dem begründenden *ὡς* ein neuer Gedanke, welcher diese Liebe motiviert: „als die eure Leiber sind". Wie der Leib ein Teil des Menschen selbst ist, zu meiner Persönlichkeit gehört, so habe ich auch das Weib als Teil meines Ich anzusehen, also ist, wie V. 28b erklärend hinzusetzt, die Liebe zu ihm wesentlich Liebe zu mir selbst. Eben weil dieser Satz nur erläuternden Wert hat, bezieht sich das folgende *γάρ* V. 29 nicht auf die zuletzt vorangehenden Worte, wozu die Begründung gar nicht passen würde (gegen Mey.), sondern auf den Hauptgedanken V. 28a, dass aus der dem *σῶμα* analogen Stellung des Weibes die Liebe des Mannes zu demselben folge, denn sein eigen Fleisch habe noch nie jemand gehasst [1]). Dass *σάρξ* hier nicht in dem spezifisch religiösen Sprachgebrauch des P. genommen ist, versteht sich von selbst; aber es ist auch nicht rein synonym mit *σῶμα*, sondern da die Thätigkeiten des *ἐκτρέφειν* (6 4) und *θάλπειν* (I Th 2 7) sich auf den Stoff der Leiblichkeit beziehen, ist dies Wort hier das charakteristischere. Die beiden Verba

---

sollten. War aber die von allen Majusk. ausser B gebotene Wortstellung die ursprüngliche, so erklärt sich wohl, dass B die durch *καί* indizierte Betonung des *οἱ ἄνδρες* auch durch die Wortstellung markierte. Nimmt man nun hinzu, dass die Weglassung des *καί*, wenn es ursprünglich dastand, sich viel schwerer erklärt als seine dem Sinne nach ganz zutreffende Einschaltung, so wird man doch die Lesart ohne *καί* für die wahrscheinlich echte ansehn müssen, wie denn auch Tisch. [8] und Treg. es fortlassen, Wc.-H. es wenigstens einklammern.

1) Richtig bemerkt Mey., dass die Mahnung das Fleisch zu kreuzigen Gal 5 24 zu dem hier Gesagten keinen Gegensatz bilde, weil darin *σάρξ* in ganz anderer Bedeutung stehe. Ebenso richtig ist an sich seine Bemerkung, dass es sich hier um einen allgemeinen Erfahrungssatz handle, wobei von etwaigen Ausnahmen abgesehen werde. Nur dass die Askese gar nicht einmal wirklich einen Gegensatz zum *οὐδεὶς ἐμίσησεν* bildet, sofern der Asket den Wert seines Thuns grade darin sucht, dass er den Leib, obwohl er ihn von Natur liebt, doch schlecht behandelt.

geben der Schilderung etwas Konkretes, Malerisches, und es ist eine ganz richtige Bemerkung Oltr.'s, dass sie quelque chose de maternel haben, wie sie denn auch in den angeführten Parallelen von elterlicher Pflege der Kinder stehen[1]).

5 29^b—30] Auch den seit V. 28^b dargelegten Gedanken stellt P. wie den vorhergehenden unter die Analogie des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde. Die Grundlage dazu giebt der Begriff *σῶμα*. Wie das Weib mit dem Leibe des Mannes verglichen ist, sofern sie mit ihm zu einer Personeinheit zusammenwächst, so ist ja auch die Gemeinde wiederholt (1 22. 4 12. 16) und zuletzt noch 5 23 als Christi *σῶμα* bezeichnet, so dass die einzelnen Christen den Gliedern an diesem Leibe entsprechen. Ganz unmöglich nämlich ist die von Harl., Hofm., Beck, Wohl. u. A. wiederaufgenommene Erklärung Bengels, wonach *σῶμα* sich hier nicht auf die Gemeinde, sondern auf die Körperlichkeit Christi im eigentlichen Sinne beziehen soll. Das scheitert ja unrettbar schon an dem dabeistehenden *μέλη ἐσμέν*: denn wäre *σῶμα* eigentlich gemeint, so müsste es auch *μέλος* sein; steht dies aber in übertragenem Sinne von den Christen, so muss auch *σῶμα* ebenso gefasst werden. Wenn Harl. wider die bildliche Bedeutung von *σῶμα* geltend macht, bei ihr komme der unmögliche Gedanke heraus: Christus liebt seine Gemeinde, denn wir sind Glieder seiner Gemeinde, — so verkennt er völlig die Bedeutung des *ὅτι*. Dieses soll die Richtigkeit des *καθώς*, d. h. der aufgestellten Analogie nachweisen. Sinn: bei Christo steht es analog wie bei dem Ehemann, denn auch dort handelt es sich um ein Verhältnis zu einem *σῶμα* und zwar dem, dessen Glieder wir sind. Der hier ausgesprochene Gedanke verhält sich zu dem V. 25 ff. ausgeführten so, dass dort von der einmaligen grundleglichen Liebesthat Christi (*παρέδωκεν*) die Rede war, hier von der fortdauernden Pflege, die er der Gemeinde zukommen lässt. Jede nähere Ausdeutung des *ἐκτρέφειν*, namentlich die auf das Abendmahl, wird dadurch abgeschnitten, dass der Ausdruck „wärmen“ (*θάλπειν*) sich jeder solchen Ausdeutung, wenn man nicht in die geschmacklosesten Künsteleien verfallen will, entzieht. So gut wie *σῶμα* und *μέλη* sind auch sie bildlich gemeint als Ausdruck der liebenden Fürsorge. Ist nun hinter den Worten *ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ* der Zusatz zu lesen *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ*? Die Entscheidung ist schwierig. Der Zusatz fehlt in den alex. Texten (ℵ*AB), er findet sich aber nicht nur in den occident., sondern auch

1) Richtig Bgl.: „fovet“ spectat amictum, ut „nutrit“ victum.

bei dem Syr. und, was schwer ins Gewicht fällt, schon bei Iren. (5, 2 3), ist also jedenfalls sehr alt. Die Frage, ob die Auslassung oder Einschiebung sich leichter erkläre, führt nicht zur Entscheidung. Denn dass aus antignostischem Interesse die Worte zugesetzt sein könnten, ist eine ganz vage und nicht grade wahrscheinliche Möglichkeit; ebenso aber ist die Annahme nicht durchschlagend, die Alex. hätten sie fortgelassen, weil ihr Spiritualismus daran Anstoss nahm (Kl.): grade dieser musste ihnen eine geistige und ihnen daher unanstössige Deutung der Worte nahelegen. Unter diesen Umständen wird die Entscheidung davon abhängen, ob die Worte in dem Zusammenhang überhaupt einen annehmbaren Sinn haben, bezw. ob sich gar ein Grund angeben lässt, warum P. sie hinzuzufügen sich veranlasst sehen konnte. Sind sie echt, so können sie in keinem Fall buchstäblich genommen werden, als wenn die Gemeinde aus der Körperlichkeit Christi hergeleitet werden sollte. Von einer Mitteilung der verklärten Leiblichkeit Christi als dem Lebensgrunde seiner Gemeinde kann nicht die Rede sein, denn auf Erden hat der Christ an derselben schlechthin keinen Teil, sondern nur an dem Geist Christi, und es ist ein völlig unpaulinischer, überhaupt unbiblischer Gedanke, dass die Christen aus der „eigensten Natursubstanz“ Christi (Beck) geschaffen seien. Richtig ist, dass sie „zur geistig-leiblichen Einigung mit ihm“ geschaffen sind (derselbe), aber hier ist nicht von der zukünftigen Vollendung auch des leiblichen Lebens, sondern von der Gegenwart die Rede (*ἐσμέν*). Speziell die Beziehung auf das Abendmahl, als worin der Auferstehungsleib keimhaft mitgeteilt werde (Harl. u. A.), steht in Widerspruch gegen die NTliche Auffassung, welche nur eine Beziehung des Abendmahls auf den gebrochenen, also irdischen Leib und das vergossene, also irdische Blut Christi kennt, abgesehen davon, dass bei dem Gedanken an das Abendmahl man statt der Erwähnung der *ὀστέα* die des *αἷμα* erwarten würde (Mey.) [1]). Aber auch Bengels Erklärung ist unmöglich, welcher nicht an Christi

1) Hofm. erklärt: „Wir sehen hier den Apostel die Beschaffenheit unsres christlichen Seins statt auf den Geist Christi, der es gewirkt hat, auf Christi durchgeistete Leiblichkeit zurückführen, aus welcher es herkommt, und welche uns, die wir eben deshalb Glieder seines Leibes in diesem Sinne heissen, so lange als unsre himmlische Leiblichkeit umschliesst, bis wir auch nach der leiblichen Seite seines Gleichen werden.“ Ich bekenne, nicht das entfernteste Verständnis dafür zu haben, was es heisst, dass die „Beschaffenheit unseres christlichen Seins sich auf Christi durchgeistete Leiblichkeit zurückführt“, noch weniger, dass diese uns „als unsre himmlische Leiblichkeit umschliesst“.

verklärte Körperlichkeit, sondern an seine Menschheit denkt: non ossa et caro nostra sed nos spiritualiter propagamur ex humanitate Christi carnem et ossa habente. Denn die Christenheit hat ihren Lebensgrund nicht in dem Fleisch und Gebein, sondern in dem Geiste Christi, und wenn ausgedrückt werden sollte, dass der Mensch Jesus dieser Lebensgrund sei, so wäre dafür der gewählte Ausdruck möglichst ungeeignet[1]). Wenn wir sahen, dass der vorangehende Ausdruck *ἐσμὲν μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ* sich schlechterdings nicht auf die Körperlichkeit Christi, weder die irdische noch die himmlische, beziehen kann, sondern bildlich gemeint sein muss; wenn das *εἶναι εἰς σάρκα μίαν* V. 31, sofern es auf Christum gedeutet wird, doch gewiss nicht eine Personeinheit nach der leiblichen Seite bezeichnen kann, — denn auch unsre verklärte Leiblichkeit ist zwar der Art nach dieselbe wie die Christi, aber der Gläubige und Christus sind doch nicht numerisch *μία σάρξ*, wie das allerdings von der Ehe gesagt werden kann, weil in ihr eine *ἕνωσις φυσική* stattfindet: — so muss auch der Ausdruck *ἐκ τ. σαρκ. αὐτ. κτλ.* notwendig in übertragenem Sinne genommen werden, um dem Gedanken als Kleid zu dienen, dass in der Persönlichkeit Christi die Lebenswurzeln seiner Gemeinde liegen. Genau wie Joh 6$_{53}$ unter Fleisch und Blut Jesu seine Persönlichkeit gemeint ist, so hier unter Fleisch und Gebein. Und auch die Veranlassung zur Wahl eines solchen sinnlich-bildlichen Ausdrucks ist an beiden Stellen dieselbe. Dort bedingte der Begriff der Speise die Wahl von sinnlichen Ausdrücken, von denen das Essen und Trinken ausgesagt werden kann; hier bedingte die Vergleichung mit der Entstehung der Eva aus der Körperlichkeit Adams, dass gleichfalls diese sinnlichen Ausdrücke beibehalten wurden, und doppelt nahegelegt wurden sie, da eben von einem *σῶμα* Christi die Rede gewesen ist, also auch nach dieser Seite die hier gewählten Ausdrücke indiziert waren. Ist dies der Sinn der Worte, so ergiebt sich, dass sie vortrefflich in den Zusammenhang passen. Der 30. Vers will beweisen, dass P. das Recht hat, das eheliche Verhältnis mit dem zwischen Christus und der Gemeinde zu parallelisieren. Das ist zuerst durch den Nachweis geschehen, dass beide

1) Die von mehreren VV. (Iren., Aug., Hier.) gebotene Beziehung auf die Gemeinsamkeit der menschlichen Natur zwischen Christus und uns scheitert, wie von Harl., Mey., Oltr. u. a. mit Recht ausgeführt wird, daran, dass erstens es nicht heissen würde, wir seien aus Christi Gebein, sondern umgekehrt er aus dem unseren, und dass zweitens hier nicht von der Gleichheit zwischen Christus und allen Menschen, sondern nur von der zwischen ihm und seiner Gemeinde die Rede ist.

Verhältnisse gleichermassen am Begriff *σῶμα* orientiert seien: das Verhältnis des Menschen zu seinem Leibe ist einerseits dem zwischen den Eheleuten, andererseits dem zwischen Christo und der Gemeinde analog (30[a]). Und sodann wird mit den Worten *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ κτλ.* eine zweite Parallele erwähnt: wie nach der Genesis das Weib aus dem Manne seinen Ursprung hat, so die Gemeinde aus Christus. Die Worte bilden also einen neuen Erweis für das Recht des P. zu dem vorhergehenden *καθώς*, der allerdings nur in andeutender Kürze durch Wiederholung der Genesisworte[1]) gegeben wird. Erwägt man nun, wie echt paulinisch dieser schnelle Uebergang zu einem zweiten Gesichtspunkt ist — nach V. 28 haben die Worte *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* ein Beispiel dafür gegeben —; erwägt man weiter, wie durch diese Reminiszenz an die Genesis das folgende Zitat V. 31 sich dem P. nahelegen musste: so wird man die Echtheit von V. 30[b] aus inneren Gründen gegen Tisch.[8] u. Wc.-H. für überwiegend wahrscheinlich halten müssen.

5 31] Nach der überwiegenden Meinung der Ausll. soll P. nun eine typische oder allegorische Umdeutung der Stelle Gen 2 24 auf das Verhältnis zwischen Chr. und der Gemeinde geben. Aber diese Auffassung ist in allen vorgeschlagenen Formen unhaltbar. Die Einen (z. B. Chrys.[2]), Theodoret[3]), Grot., Bgl.) denken dabei an die Menschwerdung Christi, in welcher er den Vater verlassen habe, die Zweiten (z. B. Mey., Beck, Kl., Weiss NT. Th. 437) denken an die Parusie. Aber der Wortlaut des Zitats widerspricht beiden Auffassungen. Bei beiden ist natürlich der Begriff *μήτηρ* überhaupt unausdeutbar; aber auch das *καταλείπειν τ. πατέρα* will sich zu der zweiten nicht schicken, denn die Vollendung der Gemeinde am Ende der Tage kann doch nicht in irgend einem haltbaren Sinne als ein Fortgehen vom Vater aufgefasst werden. Und das Futur, auf welches Mey. pocht, weist doch nicht auf etwas, was jetzt noch zukünftig ist, sondern was zukünftig war, als das Genesiswort gesprochen wurde. Aber auch die Beziehung auf die Menschwerdung ist unmöglich, vor allem wegen des *ἀντὶ τούτου*. Dieses wird dabei an die unmittelbar vorangehenden Worte geknüpft: „weil

1) Gen 2 23 sagt Adam: *τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου.* Die Reihenfolge der Begriffe ist hier umgekehrt.

2) *ὅτι καὶ αὐτὸς τὸν πατέρα ἀφεὶς κατῆλθε κ. ἦλθε πρὸς τὴν νύμφην κ. ἐγένετο εἰς πνεῦμα ἕν.*

3) *καὶ γὰρ αὐτὸς τὸν ἄνω πατέρα καταλιπὼν τῇ ἐκκλησίᾳ συνήφθη. καταλιμπάνειν δὲ ἔδοξε τῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγῳ· ἀχώριστος γὰρ ὡς θεὸς θεοῦ, ἅτε δὴ καὶ αὐτὸς ἀπερίγραφον ἔχων τὴν φύσιν.*

Christus eine solche Stellung zur Gemeinde hat, darum verlässt er seinen Vater". Aber das ist ja gar nicht zutreffend: die Gemeinde war ja noch gar nicht vorhanden; das *ἐκ τ. σαρκὸς αὐτοῦ εἶναι*, welches hiernach der Grund seines *καταλείπειν* sein müsste, ist ja erst für das Verhältnis zwischen dem Auferstandenen und den Seinen wahr. Darum nehmen die Dritten (z. B. Harl., Bl., Oltr.) an, dass die ersten Sätze des Zitats nur der Vollständigkeit halber aufgenommen seien, es dem Ap. aber nur auf den letzten (*ἔσονται εἰς σάρκα μίαν*) angekommen sei. Das ist aber ganz unwahrscheinlich, denn wozu hätte P. jene Sätze dann geschrieben, zumal er ja doch Gen 2 23[b] zwischen dem vorher benutzten V. 23[a] und der hier benutzten Stelle ausliess? Gegen alle drei Fassungen aber spricht, dass doch kein Leser auf die Meinung kommen konnte, V. 31 solle von Christus und der Gemeinde handeln. Das Subjekt *ἄνθρωπος* führt nicht darauf, das Verlassen von Vater und Mutter nicht, das *προσκολλᾶσθαι τῇ γυναικί* doch zunächst auch nicht. Ja, wenn P. V. 32 ausdrücklich die Umdeutung von Gen 2 24 als eine ihm vorschwebende mit *ἐγὼ δὲ λέγω* einführt, so scheint mir dies grade zu beweisen, dass er voraussetzt, die Leser hätten die Stelle zunächst nicht auf Christus, sondern auf die Ehe bezogen. Hätte er jene Deutung von vorn herein im Auge gehabt, so würde er geschrieben haben: *διὸ λέγει· ἀντὶ τούτου κτλ.* Denn die typische Deutung beruht auf dem Umstand, dass es sich um ein Schriftwort handelt, welches als solches weissagenden Sinn haben kann. Nun aber zitiert er gar nicht ausdrücklich, sondern er kleidet nur, wie von Hofm. u. A. richtig bemerkt wird, seine eignen Gedanken in Worte, die er zwar aus der Schrift nimmt, aber nicht als Schriftworte einführt. Man kann auch nicht sagen, V. 31 sei nur Fortsetzung des schon V. 30[b] (wenn die Worte echt sind) angefangenen Zitats. Denn V. 30 fin. handelt es sich erst recht nicht um ein „Zitat", sondern nur um eine eigene Bemerkung des P. im Anschluss an ein Schriftwort. Endlich ist es ein Irrtum, dass *ἀντὶ τούτου* sich auf die unmittelbar vorangehenden Worte beziehen müsse. Der Hauptgedanke im Vorigen war ja, dass das Weib sich zum Manne als ein Teil seiner Persönlichkeit verhalte, und dieser Gedanke war nur durch den Hinweis auf Chr. erläutert. So wird also das *ἀντὶ τούτου* sich auf diesen Hauptgedanken beziehen. Dass das Weib zur Persönlichkeit des Mannes gehört, wird von diesem damit erwidert, aufgewogen, vergolten (*ἀντί*, vgl. Win. [7] 47. 341), dass er alle anderen, auch die nächsten Verhältnisse um des Weibes willen bei Seite setzt und so werden die Zwei in der

That eine Einheit bilden, die in der Ehe zunächst eine leibliche ist und daher mit μία σάρξ bezeichnet wird[1]). So gefasst giebt also der 31. V. den Abschluss der mit V. 28b begonnenen Ausführung. (Aehnlich Schenkel, Braune, Soden.)

5 32. 33] Indem nun aber P. die Einheit schildert, die zwischen Mann und Weib vorhanden ist, kommt ihm zum Bewusstsein, wie auch der Grundgedanke des letzten Satzes sich auf das Verhältniss zwischen Christus und seiner Gemeinde anwenden lässt, sofern auch zwischen ihnen eine Personeinheit stattfindet, welche er in den früheren Erörterungen dahin gefasst hatte, dass die Gemeinde das πλήρωμα Christi sei. Das μυστήριον ist also nicht das eheliche Verhältnis an sich, etwa sofern die Entstehung des Weibes aus dem Manne den heidnischen Lesern unbekannt gewesen sei (Hofm.), was ganz aus dem NTlichen Gebrauch des Wortes μυστ. herausfallen würde, sondern es ist der höhere Gehalt der eben zitierten Stelle, bezw. das in der Ehe sich abbildende Wesen des religiösen Verhältnisses. Aber auch nicht so, als ob das Mysterium darin bestände, dass in der Ehe sich ein Höheres abbildet, sondern dies darin abgebildete Höhere selbst ist das Mysterium. Denn ausdrücklich fügt ja P. hinzu, der Satz, dies Mysterium sei gross, beziehe sich nach seiner Auffassung auf Christus und die Gemeinde. Also nicht die Genesisworte nennt er ein Mysterium, weil und sofern sie eine geistige Deutung in sich schliessen, sondern die Thatsache selbst, um die es sich bei ihrer geistigen Deutung handelt, ist ihm ein Mysterium. Mit anderen Worten: τοῦτο ist nicht der Wortlaut des Zitats, sondern das Verhältnis zwischen Christus und seiner Gemeinde, von dem P. fortwährend geredet hat, und das er auch in der Genesisstelle ausgesprochen findet. Wie er in den Schriftworten von V. 30 die über die Entstehung des Weibes handelnden Worte der Genesis auf das religiöse Gebiet angewendet und übertragen hat, so überträgt er auch hier den Inhalt von Gen 2 24 auf dasselbe. Mysterium ist also hier wie sonst im NT Ausdruck für eine überweltliche, sich dem natürlichen Erkennen ent-

9) Gen 2 24 LXX: ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ κ. τὴν μητέρα αὐτοῦ (sic Swete, Tisch. om. αὐτοῦ) κ. προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ (Tisch. πρὸς τὴν γυναῖκα) κ. ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. In unsrer Stelle sind die Artikel vor πατέρα und μητέρα sowie das αὐτοῦ nach beiden zu tilgen (BDFG) und πρὸς τ. γυναῖκα zu schreiben, was aus unsrer Stelle in einige LXX-Hdschrr. übergegangen ist. Nach den LXX ist hier wie in den übrigen NTlichen Zitaten derselben Stelle (Mt 19 6. Mk 10 8. I Kor 6 16) οἱ δύο bez. δύο zugesetzt, das im Grundtext fehlt.

ziehende und es übersteigende Thatsache[1]). Indem nun aber P., wie in tiefes Staunen verloren, diesen Satz ausgesprochen hat, fällt ihm bei, dass die Leser ja seine Anwendung von Gen 2 24 auf das Heilsgebiet noch gar nicht wissen können, und er fügt daher hinzu, dass er seinerseits (ἐγώ) im Unterschiede von ihnen (δέ) dabei an dieses höhere Gebiet denke. So ist klar, dass es sich bei der Anwendung der Genesisstelle nur um den Grundgedanken derselben handelt; es ist aber auch klar, warum P. den ganzen Vers zitiert hat: weil er nämlich die Stelle zunächst nach ihrem Wortsinn für das eheliche Leben ins Auge gefasst hat. Aber, so fährt P. fort, das bei Seite gelassen (πλήν), gelte für das irdische eheliche Gebiet die aus allem Gesagten resultierende doppelte Mahnung für den Mann, das Weib zu lieben, für das Weib, den Mann zu fürchten. Πλήν steht, wo es sich darum handelt einen von den vorher ausgesprochenen verschiedenen Gesichtspunkt einzuführen, namentlich wo die Erörterung abgeschlossen und das Wesentliche hervorgehoben werden soll (Blass NT Gramm. 77, 13. 262), so dass es häufig unserem „inzwischen" entspricht. Indem dieser Gesichtspunkt dem soeben besprochenen entgegentritt, gewinnt πλήν Verwandtschaft mit ἀλλά (Kühner 2. 2 [2]. 535, 6 Anm. 5. S. 825), und mit Recht vergleicht Wohl. mit dem πλήν hier das ἀλλά in V. 24. Wie Christus die Gemeinde, so sollen auch (καί) die Leser, und zwar Mann für Mann (οἱ καθ' ἕνα), also jeder sein eigen Weib so lieben, wie er sich liebt: — hier ist in der abschliessenden Betrachtung der Vergleich mit dem Leibe fallen gelassen und der einfache Gedanke ausgesprochen: ist das Weib mit meiner Person so verwachsen, so habe ich es auch mir ganz gleichzustellen. In der Form der oratio variata, nämlich mit Umschreibung des Imperativs durch ἵνα (Win. [7] 43. 5. 295, vgl. Mk 5 23. II Kor 8 7), und mit betont vorangestelltem Subjekt (vgl. z. B. Gal 2 10) wird nun auch der Ertrag der V. 22b—24 an die Frauen gerichteten Mahnung wiederaufgenommen: das Weib soll diejenige Scheu vor dem Manne empfinden, die ihrer Unterordnung unter denselben entspricht.

6 1—3] Zu dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern übergehend, schärft auch hier P. zunächst den Kindern[2]),

---

1) Bekanntlich gründet die römische Kirche auf die lateinische Uebersetzung des Wortes μυστ. durch sacramentum ihre Lehre von dem sakramentalen Charakter der Ehe.

2) Hofm. hat ganz Recht, dass die Anrede an die Kinder voraussetzt, diese seien zugegen, ferner, sie seien schon in einem Alter

wie vorher den Frauen, ein, sich nicht durch die religiöse Gleichstellung mit den Eltern, die ihnen das Christentum gewährt, verführen zu lassen, dass sie die in dem natürlichen Verhältniss gegebene Unterordnung ausser Acht lassen [1]). Und zwar begründet er die Pflicht des Gehorsams mit den Worten *τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον*: „so ist es recht". Letzteren Ausdruck hier in spezifisch paulinischem Sinne zu nehmen, liegt ganz fern; im Gegenteil soll ja grade betont werden, dass es dem natürlichen Recht so gemäss ist. *Δίκ.* bezeichnet also ganz im allgemeinen die sittliche Pflicht (Kol 4 1. Phil 1 7. 4 8 und das Subst. z. B. Mt 3 15). Ohne Verbindung folgt V. 2 eine nochmalige Einschärfung der Kindespflicht mit den Worten des mosaischen Gebotes, welches das vorher eingeschärfte Gehorchen auf die ehrerbietige Gesinnung zurückführt, und diese Mahnung wird damit begründet (*ἥτις*), dass dieses Gebot eine besonders hervorragende Stellung einnehme. Die von den Vv. gegebene, von Grot., Bngl., Harl., Mey., Kl., Sod. geteilte Auffassung des *πρώτη* ist, dass es numerisch gemeint sei und eng mit *ἐν ἐπαγγελίᾳ* zusammengehöre, sei es, dass man übersetzt: das erste Gebot, welches von Verheissung begleitet ist, oder: im Punkte von Verheissung. Die grammatische Möglichkeit dieser Auslegung ist unbestreitbar, da der Artikel bei Ordinalzahlen fortgelassen werden kann (Kühn, II, 1 [2]. 465, 14. S. 551). Aber sachlich ist diese Auslegung mehr als misslich. Denn das zweite (Bilder-)Gebot hat ja auch eine Verheissung, und mit Bngl. zu sagen, die sei nicht gerechnet, weil daneben eine Drohung stehe, ist eine blosse Ausflucht, da letzterer Umstand

gedacht, wo die Vorlesung eines Briefes auch für sie verständlich sein könnte; er wird auch Recht haben, dass die an den Gemeindeversammlungen teilnehmenden Kinder schon getauft gewesen sein werden. Aber aus dem allen folgt für das Vorhandensein der Kindertaufe im eigentlichen Sinne gar nichts. Denn eben weil die hier angeredeten Kinder schon als nicht mehr ganz klein, nicht mehr als infantes gedacht sind, lässt sich schlechterdings nicht aus dieser Stelle entscheiden, ob solche infantes getauft worden sind.

1) Das *ἐν κυρίῳ* hinter *ὑμῶν* fehlt in BDFG. Rechnet man bloss nach der Major. der Hdschrr., so wird man es für echt halten; beachtet man aber, dass es Hdschrr. zweier verschiedener Familien sind, die es weglassen und zwar bei beiden grade die beste, dass ferner bei solcher Formel die Hinzusetzung immer wahrscheinlicher ist als die Auslassung, so wird man (gegen Weiss Textkr. 109) die Worte streichen. Wären sie echt, so ist damit der Gehorsam der Kinder als in ihrem Christenverhältnis gesetzt bezeichnet. Dazu würde aber die hinzugefügte ganz allgemeine Begründung (*τοῦτο δίκαιον*) nicht passen, so dass auch aus inneren Gründen die Fortlassung sich empfiehlt.

an dem Dasein der Verheissung doch nichts ändert. Weiter aber würde das πρώτη im numerischen Sinne doch voraussetzen, dass nachher noch andere Gebote mit einer Verheissung folgen. Aber auch das ist nicht im Dekalog der Fall, und wieder ist es doch nur eine Ausflucht, wenn man sagt, P. habe nicht nur den Dekalog, sondern die gesamte Gesetzgebung im Auge gehabt, denn die bekannten Parallelen aus den Evv. zeigen ja, dass man bei den ἐντολαί zunächst an die zehn Worte dachte. Allen diesen Verlegenheiten entgeht man, wenn man πρώτη nicht von der Reihenfolge, sondern von dem Wert auffasst (Mk 12 28.29): ein obenan stehendes Gebot, und dann ἐν ἐπαγγ. als begründende Apposition nimmt. Dass eine Verheissung mit diesem Gebot verbunden ist (zu ἐν vgl. 4 19. Kol 4 2), ist der Beweis für den hervorragenden Wert, den Gott auf seine Befolgung legt (so z. B. Hofm., Wohl.). Und nun folgt V. 3 diese Verheissung mit den Worten der LXX, nur dass statt γένῃ eingesetzt ist ἔσῃ[1]) und hinter ἐπὶ τῆς γῆς der Zusatz fehlt τῆς ἀγαθῆς ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι. Dadurch ist der Ausdruck ἐπὶ τῆς γῆς seiner ursprünglichen Beziehung auf das Land Kanaan entkleidet und so auf alle Menschen anwendbar geworden, wie diese Deutung, seitdem es eine Diaspora gab, jedenfalls schon üblich geworden war. Die Frage, wiefern in jedem einzelnen Falle sich zeitlicher Segen an die Befolgung dieses Gebots schliesse, liegt hier dem P. ganz fern, da er ja nur den Wert des Gebotes durch das Dasein einer Verheissung begründen will[2]).

---

1) Nach Win.[7] 41 b. 1. 271 würde ἔσῃ nicht von ἵνα abhängig zu machen sein, sondern einen Hauptsatz bilden. Da indessen der ind. fut. nach ἵνα im NT unzweifelhaft vorkommt und die Loslösung des Satzes mit ἔσῃ von dem voraufgehenden ἵνα doch ziemlich unnatürlich ist, wird man die Auffassung Winers fallen lassen müssen.

2) Diese Frage existierte für den Standpunkt des AT überhaupt nicht. Nicht der einzelne Israelit, sondern Israel als Ganzes wird ja in den zehn Worten angeredet. Die Zusammengehörigkeit der späteren Generation mit der früheren ist die Grundlage für die Teilnahme der späteren an dem Bundesverhältnis. Nur um der Väter willen haben die Späteren an dem Lande der Verheissung teil. Es ist also ganz konsequent, wenn die Impietät gegen die ältere Generation mit dem Verlust des Segens bedroht wird, an welchem Israel um der Väter willen teil hat. Sobald als das angeredete Subjekt des Dekalogs der einzelne angesehen wurde, erhob sich die Schwierigkeit, wie die nun gleichfalls auf den einzelnen bezogene Verheissung sich in jedem einzelnen Falle erfülle, eine Schwierigkeit, die eben nur darauf beruhte, dass man, was von dem Volksganzen gelten sollte, auf das Individuum bezog. Diese Schwierigkeit zu lösen liegt nach dem im Text Gesagten dem P. hier ganz fern. Es ist nicht wahr, dass er hier das Gesetz

6 4] Der Pflicht der Kinder gegen die Eltern korrespondiert aber eine Pflicht dieser gegen jene: daher das beide Aussagen miteinander verknüpfende *καί*[1]). Wie Kol 3 21 werden die Väter zunächst vor der Gefahr gewarnt, durch herrisches Geltendmachen ihrer Superiorität die Kinder zu erbittern (statt *ἐρεθίζειν* Kol 3 21 hier *παροργίζειν*), sodann aber wird im Unterschied von der Parallele die positive Mahnung hinzugefügt, die Kinder in That (*παιδεία*) und Wort (*νουθεσία*)[2]) christlich heranzubilden. Der Genetiv *κυρίου* kann nicht als Ziel der *νουθεσία* (Ermahnung zum Herrn hin) aufgefasst werden, sondern ist entweder gen. subj. (Mey., Sod.), so dass Chr. selbst als der eigentlich Erziehende vorgestellt wäre, oder, was einfacher erscheint, in allgemeinerer Fassung Genetiv der Beziehung (Kl., Wohl., im Grunde auch Hofm.): Erziehung und Ermahnung, wie sie Chr. übt, wie sie ihm angemessen ist. Also nicht auf ein Geltendmachen der eignen Herrschaft, sondern auf das Gedeihen des Kindes (*ἐκτρέφειν*) soll es dem Vater ankommen, und die Mittel, die er dazu anwendet, sollen einen christlichen Charakter tragen.

6 5—8] Das dritte Verhältnis, auf welches P. zu sprechen kommt, ist das zwischen Sklaven und Herren. Auch hier wird von dem niedriger stehenden Teile ausgegangen. Wie Kol 3 22 werden die Herren als *οἱ κατὰ σάρκα κύριοι* bezeichnet, worüber, wie überhaupt über die Einzelheiten der nächsten Verse, die Erklärung der Parallelstelle zu vergleichen

---

seiner nur temporären, pädagogisch gemeinten Bestimmungen entkleidet (Wohl.), sondern er hat einfach das Gebot in der damals üblichen Auffassung zitiert. Hätte er die ihm beigemessene Absicht gehabt, so wäre sie ihm misslungen, denn es ist einfach nicht wahr, dass in jedem Falle die Befolgung des vierten Gebots durch langes Leben auf Erden belohnt wird. Die wirkliche *πλήρωσις* dieses ATlichen Wortes würde in der überweltlichen Fassung des verheissenen Segens bestehen, denn das religiöse Gut, welches für Israel mit dem irdischen Erbe verquickt war, ist für den Christen ein rein überweltliches geworden.

1) Sehr gekünstelt Sod., in diesem *καί* liege schon eine weitere Reflexion über die Zusammenhänge innerhalb der sozialen Gruppen, ein Schritt näher also zu einem organischen System der sozialen Ethik.

2) *Παιδεία* (im paulin. Schriftenkreis nur noch II Tim 3 16) ist an sich der allgemeinere Ausdruck, welcher alles, was zur Erziehung gehört, sei es That oder Wort, umfasst, während *νουθεσία* (gleichbedeutend mit *νουθέτησις*) sich nur auf Worte bezieht, welche jemandem etwas eindrücklich machen sollen. Da nun aber *παιδεία* schon an sich hauptsächlich auf ein thatsächliches Verhalten bezogen wird (Hebr 12 5. 7. 8. 11), so wird bei der Zusammenstellung der beiden Worte in der That das erstere mit Hofm. mehr auf thatsächliche Massnahmen gegenüber der mit *νουθεσία* gemeinten Erziehung durchs Wort zu beziehen sein.

ist. Der Ausdruck φοβούμενοι τὸν κύριον (Kol 3 22) ist hier in die echt paulinische Zusammenstellung μετὰ φόβου καὶ τρόμου umgesetzt (I Kor 2 3. II Kor 7 15. Phil 2 12), welche sich nun freilich nicht auf die Furcht vor Christus direkt, sondern auf die Angelegentlichkeit bezieht, mit welcher sie sich dem Dienst des irdischen Herrn widmen sollen. Es ist weder gemeint, dass sie vor Chr., noch dass sie vor dem irdischen Herrn zittern sollen, sondern dass ihnen der Gedanke, irgend eine Pflicht zu versäumen, Gegenstand eines wahren Entsetzens sein soll. Das φοβούμενοι τὸν κύριον der Kolosserstelle wird hier durch den Zusatz aufgenommen ὡς τῷ Χριστῷ, was dem Sinne nach dem Worte τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε Kol 3 24 entspricht. Es ist nicht gemeint, dass die Sklaven dem irdischen Herrn ebenso dienen sollen, wie sie Christo dienen, sondern dass sie in dem Dienst des irdischen Herrn einen Dienst Chr. erkennen sollen, womit einerseits die Pflicht des Gehorsams in höchstem Masse eingeschärft, andererseits aber auch im höchsten Masse erleichtert wird: der irdische Herr, dessen Dienst ihnen sauer wird, wird ihnen aus dem Auge gerückt und an seine Stelle der himmlische gesetzt, dessen Dienst ihnen eine Freude ist. Endlich sollen sie ihren Dienst ἐν ἁπλότητι τῆς[1]) καρδίας leisten, d. h. so, dass ihr Herz nicht eine zwiespältige Richtung dabei hat, sie äusserlich gehorsam sind, innerlich sich aber aufbäumen. Diese Bestimmung hat den Ton, denn alles was folgt ist nur die nähere Ausführung zu den Worten ἐν ἁπλ. τ. καρδ. ὑμ. ὡς τ. Χρ. Und zwar wird diese Ausführung in zwei parallelen Partizipialsätzen gegeben, von denen der erste V. 6, der zweite V. 7 umfasst. Wenn sie bei ihrem Gehorsam der ἁπλότης entbehren, so üben sie ihn κατ᾽ ὀφθαλμοδουλείαν, d. h. nur so weit, als das Auge des Herrn reicht, und stellen sich daher als ἀνθρωπάρεσκοι dar, sofern der Mensch eben nur nach dem Augenschein urteilen kann. Dem stellt der folgende Ausdruck mit ἀλλά das richtige Verhalten gegenüber. Sie sollen sich nicht als Knechte eines Menschen, sondern als Knechte Christi wissen, welcher Ausdruck im Gegensatz zu ἀνθρωπάρεσκοι steht. Dann muss aber das Folgende den Gegensatz zu κατ᾽ ὀφθαλμ. bilden. Dies ist aber nur der Fall, wenn man ἐκ ψυχῆς nicht zum Folgenden (so schon der Syr., Chrys., Bngl., neuerdings z. B. Harl., Hofm., Wohl.), sondern zum Vorigen zieht. Denn nicht dass sie den Willen Gottes thun, sondern dass sie ihn ἐκ ψυχῆς thun, bildet den Gegensatz zu ὀφθαλμοδουλεία. Mit Absicht aber redet P. nicht von einem Thun des Willens der irdischen Herren, sondern

1) nur ℵ lässt den Artikel aus.

Gottes, weil sie eben in dem Gehorsam gegen jene eine Bethätigung des göttlichen Willens erkennen sollen. Dieser aber erfordert nicht nur äussere, sondern von Herzen kommende Erfüllung. Der folgende Partizipialsatz fordert noch mehr. Auch ein williger, ohne inneren Widerspruch und in dem Bewusstsein, dass es Gott so wolle, geleisteter Gehorsam kann mit einer kalten und lieblosen Gesinnung gegen den irdischen Herrn verbunden sein. Aber auch das wäre noch nicht der richtige christliche Standpunkt. *Μετ' εὐνοίας*, d. h. in einer Gesinnung, die es mit ihrem irdischen Herren wohlmeint und sein Bestes sucht, sollen sie ihren Sklavenstand führen. Unmöglich kann nun mit D^c^EKL gelesen werden *δουλεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις*, denn dass sie Christo mit Wohlmeinen dienen sollen, wäre ja ein mehr als wunderlicher Ausdruck. Vielmehr ist zu lesen *ὡς τῷ κυρίῳ*, dann aber der Dativ der des Interesses: nur wenn sie ihre Dienste in liebevoller Gesinnung gegen den irdischen Herrn leisten, leisten sie sie so, wie man dem Herrn und nicht Menschen gegenüber ein Dienstverhältnis zu üben hat. Der nun folgende Partizipialsatz des achten Verses ist nicht den Sätzen in V. 6 und 7 koordiniert, sondern giebt eine Begründung für alles von V. 5 an Gesagte: in der eben beschriebenen Art sollen sie ihren Sklavenstand auffassen, in dem ermutigenden Bewusstsein, dass Chr. wie alles Gute so auch das von ihnen gethane vergelten wird. Die Lesarten in dem von *εἰδότες* abhängenden Satz sind ausnehmend different [1]). Die Voranstellung von *ἕκαστος* ist nicht nur durch die überwiegende Zahl der Hdschrr. bezeugt, sondern auch durch den Sinn verbürgt. Nicht nur zeigt der Zusatz am Schluss des Satzes *εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος*, dass auf dem *ἕκ.* der Nachdruck ruht, sondern offenbar will gegenüber der Rechtlosigkeit der Sklaven im irdischen Leben der Apostel betonen, dass im Reiche Christi j e d e r, also auch sie, auf Vergeltung ihrer guten Thaten rechnen können. Im übrigen wird die ursprüngliche Lesart sein *ὃ ἐάν* und dieser Relativsatz von anderen in das konditionale *ἐάν τι* umgesetzt. Dieser Hinweis auf den Lohn ihrer sittlich guten Handlungen war den Sklaven gegenüber überaus trostreich, weil nichts so deprimierend wirkt, als das Gefühl, trotz des besten Willens und der grössten Anstrengung niemals eine Anerkennung finden zu können.

---

1) Unmittelbar nach *ὅτι* lesen *ἕκαστος* ABDEFGP, It., Vulg., während ℵKL es vor oder nach *ποιήσῃ* setzen. *ὃ ἐάν* schreiben ADEFGP; *ἐάν τι* Bℵ**; nur *ἐάν* ℵ*.

6 9] Wiederum mit grösserer Kürze wird den Herren ihre Pflicht gegen die Sklaven eingeschärft. Schwierigkeit macht der Ausdruck τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς. Am einfachsten wäre die Erklärung des Chrys.: τὰ αὐτά· ποῖα; μετ᾽ εὐνοίας δουλεύετε . . . δοῦλος γὰρ καὶ ὁ δεσπότης. Aber so grosse ideelle Wahrheit dieser Gedanke hätte, so wenig passt er in den Zusammenhang, zunächst schon, weil ihm gegenüber der Zusatz ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν ausserordentlich matt würde, vor allem aber, weil P. in diesem ganzen Abschnitt die übergeordnete Stellung des Ehemanns und der Eltern aufs schärfste betont, also auch hier diesen Gesichtspunkt festhalten wird. Die schon von Hieron. empfohlene Beziehung auf μετ᾽ εὐνοίας passt nicht recht, weil die εὔνοια eine Gesinnung ist und τὰ αὐτὰ ποιεῖν doch unmöglich heissen kann: habt dieselbe Gesinnung. Die einfachste Beziehung scheint mir vielmehr die auf den Begriff ἀγαθόν im vorigen Verse zu sein. Der demselben zu Grunde liegende Gedanke ist doch gewesen, dass die Sklaven ihren Herren Gutes erweisen sollen, wenn derselbe auch nicht direkt ausgesprochen, sondern nur als Voraussetzung behandelt ist; dazu passt nun vortrefflich die Umkehrung: desgleichen erweist auch ihnen Gutes. So gewinnt auch der Zusatz ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν Halt im Zusammenhang. Es war möglich, dass ein christlicher Herr wirklich innerlich wohlwollend seinen Sklaven gegenüberstand, dabei aber doch glaubte, im Interesse der Disziplin sie durch Drohungen zur Pflichterfüllung anhalten zu müssen. Darum macht der Apostel den Zusatz, der Herr solle ihnen seinerseits Gutes erweisen, indem er dabei auch die übliche brüske Form des Verkehrs mit ihnen beiseite lasse. Wie aber die Sklaven zu ihrem Trost auf die Vergeltung Christi hingewiesen wurden, so die Herren zu ihrer Mahnung: sie sollen bei ihrem Verhältnis zu den Sklaven das Bewusstsein festhalten, dass sie beide gleicher Weise einen Herrn über sich haben, und zwar einen, der nicht ihnen wesensgleich ist, wie auf Erden Herr und Sklave sind, sondern der ἐν οὐρανοῖς ist, also einer ganz anderen Sphäre angehört, und dass für das Urteil dieses Herrn äusserliche Umstände nicht in Betracht kommen, d. h. dass die soziale Höherstellung auf Erden in keiner Weise zu der Hoffnung berechtigt auf Anlegung eines milderen Massstabes.

Das christliche Verhalten, wie es sich in der Gemeinde, die nicht allein trotz der vorhandenen Verschiedenheiten, sondern eben auf Grund derselben als ein einheitliches Ganzes sich zu gestalten hat (4 1—16), wie es ferner in dem Einzelnen, und zwar im Unterschied von seiner vorchristlichen Vergangen-

heit (4 17—5 21), wie es endlich in den gegebenen Formen des häuslichen Lebens sich bethätigen muss (5 22—6 9): — das ist der Inhalt des ermahnenden zweiten Hauptteils gewesen. Dass der Christ in einen Kampf nach aussen gestellt ist und nur im Kampfe die Gemeinde Christi ihr Ziel erreichen kann, ist bisher unerörtert geblieben. Diesem Gesichtspunkt gilt der abschliessende Abschnitt des Briefes 6 10 ff., welcher mit V. 19 unmittelbar in den eigentlichen Briefschluss übergeht.

6 10.11] Mit *τοῦ λοιποῦ* leitet P. zum Folgenden über. Denn da sonst bei ihm immer in analogen Fällen *λοιπόν* oder *τὸ λοιπόν* steht, so ist es wahrscheinlicher, dass die Mehrzahl der Codices auch hier diese bekannte Formel eingesetzt hat und nur ℵAB den ursprünglichen Genetiv bewahrt haben. Nach dem profanen Sprachgebrauch und nach Analogie der einzigen Stelle, wo *τοῦ λοιποῦ* sonst bei P. vorkommt, müsste man es übersetzen: in Zukunft. Diese Uebersetzung passt aber nicht in den Zusammenhang. Offenbar will P. doch nicht für spätere Zeit, sondern schon für die Gegenwart den Lesern die Anlegung der Waffenrüstung empfehlen, und auch ein Gegensatz zur Vergangenheit, in der sie das versäumt hätten, liegt der Stelle ganz fern. Da nun *τοῦ λοιποῦ* in der Bedeutung zukünftig mit dem Akkus. *τὸ λοιπόν* wechseln kann (vgl. z. B. Thuc. 1 56), so wird auch umgekehrt der Akkus. in der seit Polybius gewöhnlichen Bedeutung ceterum mit dem Genetiv vertauscht werden können und *τοῦ λοιποῦ* hier ebenso wie sonst *τὸ λοιπόν* den Uebergang zum Schluss bilden (est properantis ad finem. Bngl.). Wie schon die Fürbitte in dem ersten Hauptteil des Briefes in den Wunsch des *δυνάμει κραταιωθῆναι* ausgelaufen war (3 16), so gilt auch der abschliessende Wunsch hier der Erstarkung der Leser (*ἐνδυναμοῦσθε*, nur B liest das Kol 1 11 vorkommende Simplex). Aber diese Erstarkung wird nicht auf die natürliche Willenskraft zurückgeführt, sondern von dem Verhältnis zu Christo und dem Anteil an der Obmacht (*κράτος*) abgeleitet, welche dem Christo innewohnenden Vermögen (*ἰσχύς*) eignet, — vgl. zu den beiden Begriffen zu 1 19. Ihr Anteil an Christo, näher an der ihm innewohnenden Kraft, macht sie selbst kräftig. Diese Kraft werden sie aber zu einem Kampf zu gebrauchen haben, und darum müssen sie, wie der Krieger nicht nur auf seine Stärke traut, sondern sich mit Waffen versieht, auch ihrerseits sich eine Rüstung verschaffen: so der zweite den ersten ergänzende Imperativsatz (V. 11). Und zwar bedingt die Schwere des Kampfes, dass sie nicht nur irgend eine Waffe, sondern eine vollständige Rüstung (*παν-*

οπλία[1]) und zwar diejenige anlegen, welche dem Wesen Gottes entspricht (der Genet. in ebenso allgemeiner Fassung wie V. 4 *κυρίου*). Denn es handelt sich im tiefsten Grunde um einen Kampf zwischen Gott und Teufel, der um so schwieriger ist, als diesem mannigfache Erweisungen berechneter List (*μεθοδεῖαι*) zu Gebote stehen, denen gegenüber nur jene volle Rüstung die Möglichkeit des Standhaltens gewährt[2]).

---

1) Kriegerische Bilder sind dem P. bekanntlich sehr geläufig (I Th 5 8. I Kor 9 7. II Kor 10 4. Röm 6 23. 13 12). Die hier gegebene Schilderung erinnert einerseits an Jes 59 17 *καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*; andererseits an Sap. 5 17—20 *λήψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ, καὶ ὁπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν· ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην, καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον· λήψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχετον ὁσιότητα, ὀξυνεῖ δὲ ἀπότομον ὀργὴν εἰς ῥομφαίαν, συνεκπολεμήσει δὲ αὐτῷ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παράφρονας*. Dagegen enthält Jer 46 3 (LXX 26 3) — *ἀναλάβετε ὅπλα καὶ ἀσπίδας καὶ προσάγετε εἰς πόλεμον* — doch nur eine sehr entfernte Analogie. Dass dem Apostel die Jesaiasstelle im Gedächtnis gewesen ist, ist bei den wörtlichen Berührungen unzweifelhaft (dort *ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα*, hier *ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης* V. 14; dort und hier V. 17 gleichlautend *περικεφαλαίαν* [*τοῦ*] *σωτηρίου*): vgl. auch die gleichfalls auf Jes beruhende Stelle I Th 5 8. Aber auch andere Jesaiasstellen (11 4.5. 40 3.9. 49 2. 51 16. 52 7) liegen, wie wir sehen werden, der Schilderung zu Grunde, so dass sie fast ganz aus Jesaiasworten zusammengesetzt erscheint. Schwieriger ist die Frage, wie weit eine bewusste Reminiscenz an Sap. 5 17 ff. zu Grunde liegt. Dass P. dies Buch gekannt hat, ist nach den Untersuchungen Grafes (Theol. Abhndlgn. Weizs. gewidmet 1892) unbestreitbar. Aber auf die einzelnen Uebereinstimmungen an unserer Stelle kann ich weniger Gewicht legen. Wenn überhaupt kriegerische Rüstung beschrieben werden sollte, so erklärt sich die Uebereinstimmung bei der Aufzählung der einzelnen Waffen von selbst, auch wenn dem P. jene Stelle nicht vorgeschwebt hätte. Dazu kommt, dass die Benennungen bei P. von denen der Sap. mannigfach abweichen: dort *περικεφαλεία*, hier *κόρυς*, dort *ἀσπίς*, hier *θυρεός*, dort *ῥομφεία*, hier *μάχαιρα*. Auf die Gleichheit des Wortes *πανοπλία* kann ich nicht so viel Gewicht legen wie Grafe 279, da der Ausdruck häufig genug ist, um auch ohne Anlehnung gebraucht zu werden. Die frappanteste Uebereinstimmung in dem Ausdruck *ἐνδύεσθαι θώρακα δικαιοσύνην* will nichts besagen, weil sie auch der Verf. der Sap. aus Jes schöpft. Was wirklich die beiden Stellen gemeinsame Eigentümlichkeit ist, ist die durchgeführte bildliche Ausdeutung aller einzelnen Waffen, wobei aber doch wieder zu bemerken ist, dass diese Ausdeutung grossenteils verschieden ist. Unter diesen Umständen wird die Annahme einer bewussten Beziehung des P. auf Sap. nicht als notwendig bezeichnet werden dürfen. Der Gedanke, alle Waffen geistlich auszudeuten, kann dem Apostel sehr wohl im Anschluss an die Jesaiasstelle gekommen sein. Andererseits ist nicht ausgeschlossen, dass, wenn auch nur unbewusst, eine Erinnerung an die ihm bekannte Sapientiastelle mitgewirkt hat.

2) Hofm.'s Einfall, *πρὸς τὰς μεθ.* nicht von *στῆναι* abhängen zu

6 12] Die Aussage, dass es einer so umfassenden Rüstung bedürfe, wird dadurch begründet, dass es sich nicht um einen Kampf[1]) wider sinnliche, sondern wider übersinnliche Mächte handle. Die ersteren werden mit *αἷμα καὶ σάρξ* bezeichnet (diese Reihenfolge der Ausdrücke statt der gewöhnlichen umgekehrten nur noch Hbr 2 14). Gegen Wesen von Blut und Fleisch, d. h. solche, die der irdisch-sinnlichen Welt angehören, würde auch eine gewöhnliche Rüstung genügen, während der Kampf gegen Wesen höherer Art auch eine andersartige Rüstung, die *πανοπλία τοῦ Θεοῦ* erfordert. Mit Recht betont Mey., dass *οὐκ — ἀλλά* nicht in ein „nicht nur — sondern auch" aufgelöst werden dürfe (so wesentlich noch Oltram.), sondern dem Gedanken seine ganze Schärfe bewahrt bleiben müsse. Ob auch äusserlich Menschen sich dem Christen entgegenstellen, der eigentliche Kampf gilt gar nicht ihnen, sondern hinter ihnen steht eine überweltliche Macht. Auch hier liegt die Anschauung zu Grunde, welche seit Daniel das jüdische Denken beherrscht, dem ganzen NT zu Grunde liegt und im Kol. u. Eph. mit besonderer Energie hervortritt, dass alle irdische Geschichte nur der Wiederschein einer überirdischen ist. Die einheitliche Macht des Teufels, von der vorher die Rede gewesen ist, wird nun umgesetzt in die Mannigfaltigkeit der ihm untergeordneten Geister, welche aber doch auch ihrerseits Herrschaftsstellungen einnehmen,

---

lassen, sondern dem *πρὸς τὸ δύνασθαι* koordiniert an die Seite zu stellen und beide Ausdrücke nicht nur zu V. 11 sondern auch zu V. 10 zu beziehen, ist so gekünstelt, dass er schwerlich einer Widerlegung bedarf.

1) Wenn das nur hier im NT vorkommende Wort *πάλη* ganz scharf in seiner eigentlichen Bedeutung „Ringkampf" genommen wird, so passt der Ausdruck nicht zu dem über die *πανοπλία* Gesagten, denn eine solche würde den Ringkampf gradezu unmöglich machen. Dann bleibt also nur übrig, mit Mey. (seit Aufl. 4) die *πάλη* nur auf den Kampf gegen Blut und Fleisch zu beziehen und hinter *ἀλλά* zeugmatisch den allgemeinen Begriff *μάχη* zu ergänzen (Buttmann 336 d). Dann wäre der Kampf gegen die uns unmittelbar nahen Menschen mit einem Ringkampf verglichen und gesagt, nicht um einen solchen handle es sich, sondern um einen Kampf gegen andere Mächte, welche auch eine andere Rüstung voraussetzen. Bei der grossen Schnelligkeit aber, mit welcher unser Verf. von einem Bilde in ein anderes übergeht, möchte doch wahrscheinlicher sein, dass auch hier nur die Vorstellung wechselt und derselbe Kampf, der im übrigen als ein Kampf mit Waffen beschrieben wird, hier als *πάλη* gedacht ist, um die angespannte Mühseligkeit desselben hervorzuheben. — Im übrigen wird die von W.-H. wenigstens am Rande gegebene Lesart *ὑμῖν* BDFG sicher als auf Gleichmacherei mit der sonst vorherrschenden zweiten Person beruhend anzusehen und *ἡμῖν* als das ursprüngliche zu betrachten sein (vgl. Weiss Textkr. 26).

und diese Mannigfaltigkeit wird durch die Vierheit der gewählten Benennungen besonders hervorgehoben. Die Frage nach dem Rangverhältnis der hier genannten Engelklassen darf hier noch weniger aufgeworfen werden als an den parallelen Stellen I Kor 15_{24}. Röm 8_{38}. Kol 1_{16}. $2_{10.15}$. Eph 1_{21}. 3_{10}. Nicht allein, dass P. mit den Bezeichnungen wechselt und schon dadurch verrät, dass er kein festes System der Engelklassen besitzt, sondern es kommt ihm ja grade in diesem Zusammenhange nicht auf das Verhältnis der Engel zu einander an, sondern auf das zur Menschheit. Die drei ersten Ausdrücke wollen dies Verhältnis als ein solches der Herrschaft darstellen. Denn die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* können nicht von besonders hochstehenden Geistern gemeint sein, welche an niederen Geistern den Kreis ihrer Regierungsgewalt (*ἀρχαί*) und Machtvollkommenheit (*ἐξουσίαι*) besitzen, sondern den Kreis ihrer Herrschaft haben sie auch an dem *κόσμος*, welchen der dritte Ausdruck direkt namhaft macht[1]). Denn der Gedanke liegt ja ganz fern, dass die Christen mit besonders hochstehenden Engeln zu kämpfen hätten, vielmehr soll nur im Gegensatz zu *αἷμα* und *σάρξ* betont werden, dass es sich um mächtige Wesen handelt, welche in derselben Welt, der die Christen als Menschen angehören, ihre Machtstellung besitzen. Alles, was an solchen Machtwesen existiert, — so die drei ersten Ausdrücke —, zieht gegen die Christen zu Felde, und der vierte, ganz allgemeine Ausdruck, welcher auch die drei vorhergenannten Ordnungen in sich befasst, giebt dann einerseits ihre Gefährlichkeit noch näher an durch den Zusatz *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, welcher sie als Angehörige einer höheren Welt bezeichnet, — die Kategorie des Ortes ist nur die Form, unter welcher die höhere Art dieser Wesen dargestellt wird, — und andererseits ihre dem

---

1) Die *κοσμοκράτορες* können nicht solche Geister bezeichnen, deren jedem der ganze Kosmos untergeben ist, gegenüber anderen, welche nur einen Teil des Kosmos zu beherrschen haben, sodass es die höchste Engelklasse wäre. Denn in diesem Sinn kann es nur einen *κοσμοκρ.* geben, den *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Joh 12_{31}. 16_{11}, den Teufel selbst. Vielmehr sind Engel gemeint, deren jeder einen Teil dieses Kosmos zu seiner Machtsphäre hat und die darum das gemeinsame Merkmal haben, dass sie alle an diesem Kosmos die Stätte ihrer Herrschaftsbethätigung besitzen. An sich kann jeder der bösen Geister mit jedem der hier genannten Namen bezeichnet werden, und jedenfalls haben dieselben auch ursprünglich ganz allgemeinen Sinn gehabt und erst später hat dann jüdische Spitzfindigkeit die Ausdrücke auf verschiedene Engelklassen verteilt, ohne dass aber, so weit wir sehen können, es jemals zu einer einheitlichen und abgeschlossenen Theorie darüber gekommen wäre.

Reiche Gottes feindliche Tendenz durch den Zusatz τῆς πονηρίας[1]).

6 13] Sind nun die Gegner, um welche es sich handelt, so gewaltig und gefährlich, so folgt daraus (διὰ τοῦτο) die Notwendigkeit umfassender Rüstung, und so lenkt V. 13 zu dem Gedanken von V. 11 wieder zurück, nur dass statt des Verbums ἐνδύεσθαι hier das vom Anlegen der Waffen gebräuchliche ἀναλαμβάνειν gesetzt ist. Die Waffen werden als vorhanden und bereit daliegend gedacht: es ist nur nötig, sie an sich zu nehmen. Der Ausdruck πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι V. 11 wird hier in zwei Ausdrücke aufgelöst. Zuerst ist ein ἀντιστῆναι nötig: im Gegensatz zu feiger Flucht soll Widerstand geleistet werden. Der Zusatz ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ wird von Mey., Hofm., Wohl., Sod. auf den letzten Entscheidungskampf vor der Parusie bezogen, aber schwerlich mit Recht. Nicht allein ist in der folgenden Schilderung kein Wort enthalten, welches darauf führt, sondern im Gegenteil weist der Ausdruck ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης V. 15 und das V. 18 über das Gebet Gesagte auf die Gegenwart, und überhaupt hat P. schwerlich den Kampf wider die böse Geisterwelt auf die letzte Entscheidungsschlacht beschränkt. Allerdings kann damit auch nicht die gesamte Lebenszeit gemeint sein (Chrys.), was den Plural oder wenigstens den Zusatz ταύτῃ erfordern würde. Mit dem artikulierten Ausdruck ist vielmehr derjenige Tag gemeint, an welchem der Angriff der bösen Geisterwelt stattfindet: ubi malus vos invadit (Bngl.). Nicht an jedem Tage ist der Kampf des Christen gleich heftig und schwer; es giebt besonders versuchungsvolle und schwierige Tage, an welchen die volle Konzentration des Kampfes und der Gebrauch der vollen Rüstung besonders nötig ist. Solche Zeiten sind mit dem Ausdruck gemeint, und πονηρός ist hier in demselben Sinne gebraucht, wie wenn Jakob Gen 47 9 seine Lebenstage so nennt. Zu diesem ἀντιστῆναι kommt nun als zweites Moment das στῆναι, welches den erfolgreichen Widerstand bezeichnet. Umstritten ist die Bedeutung des ἅπαντα κατεργασάμενος. Seit Oekum. und Theophylakt haben Viele, z. B. auch Harl., Hofm., Wohl., κατεργάζεσθαι in der unzweifelhaft möglichen Bedeutung niederzwingen, überwältigen genommen. Aber nicht allein, dass diese Bedeutung sonst bei P. nicht vor-

1) Der Ausdruck τὰ πνευματικά ist allgemeiner, als wenn es τὰ πνεύματα hiesse. Er giebt die Kategorie an. Das Verhältnis zwischen beiden ist analog, wie etwa im Deutschen das zwischen Geistern und Geisteswesen.

kommt, es würde dadurch auch das στῆναι um seine ganze Kraft gebracht. Denn wenn die Feinde überwunden sind, braucht ein Feststehen oder Standhalten nicht mehr hervorgehoben zu werden. Entweder wird man also mit Bngl. nach Analogie von II Kor 5_{5}. Ex 35_{33}. 38_{24} κατεργάζεσθαι im Sinne von zurechtmachen, bereitmachen zu nehmen und ἅπαντα auf die in Rede stehende Rüstung zu beziehen haben, oder es, — was sich mehr empfehlen wird, — als verstärktes ἐργάζεσθαι anzusehen (Röm 1_{27}. 2_{9}. 4_{15}. 5_{3}. $7_{15.17.18}$ u. ö.) und ἅπαντα auf alles zu beziehen haben, was überhaupt dem Christen obliegt: wenn sie alles vollendet haben, wozu natürlich in erster Linie auch die Anlegung der Rüstung gehört, haben sie Aussicht, im Kampfe stand halten zu können.

6_{14-17}] Und nun folgt mit dem das Vorige resumierenden οὖν die nähere Beschreibung der πανοπλία, in partizipialen Sätzen dem στῆτε (so stehet also da) untergeordnet. Zuerst haben sie sich, wie im Anschluss an Jes 11_{5}[1]) gesagt wird, mittels eines um die Hüfte gelegten Gurtes aufzuschürzen, um so überhaupt die Möglichkeit freier Bewegung zu gewinnen. Duhm a. l.: „Man gürtet sich zum Kampf oder zur Arbeit. Der Gürtel ist daher das Sinnbild der (Kraft und) Bereitschaft." Bei Jes. ist die ἀλήθεια Treue. Diese Bedeutung ist, wie überhaupt dem P., so unserer Stelle fremd. Ganz fern liegt aber auch der Gedanke an die Tugend der subjektiven Wahrhaftigkeit, welcher zu dem Begriff der Kampfbereitschaft nicht passt. Vielmehr ist wie 1_{13}. 4_{24}. 5_{9} an die Wahrheit im objektiven Sinne zu denken. Gegenüber allem Ungöttlichen, welches dem Reiche des Scheins und der Lüge angehört, besitzt der Christ die Wahrheit, d. h. sein gesamtes Denken stimmt mit dem allein massgebenden göttlichen Lebensgehalt, und diese Uebereinstimmung mit dem, was innerlich wahr ist, die Zugehörigkeit zu dem Reich der Wahrheit, gewährt ihm die Bereitschaft für den Kampf gegen das Reich der Lüge. Durchaus zutreffend wird diese allgemeine Lebenssphäre, der er angehört, als das grundlegende Stück seiner Waffenrüstung hingestellt. Zu zweit hat er sich, wie mit den Worten von Jes 59_{17} gesagt wird, mit der Gerechtigkeit als einem Panzer zu bekleiden. Wenn man unter δικαιοσύνη die Gerechtigkeit im forensischen Sinne versteht, so könnte das Bild nur dahin gedeutet werden, dass das Bewusstsein der Sündenvergebung der Panzer ist, mit dem der Christ sich gegen die von der bösen Geisterwelt ausgehenden

---

1) Καὶ ἔσται δικαιοσύνῃ ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἀληθείᾳ εἰλημένος τὰς πλευράς.

Einflüsterungen schützt, als ob er unter dem Zorn Gottes stehe. Indes erscheint diese Auslegung gekünstelt, und *δικαιοσύνη* wird, während es bei Jesaia sich auf die sog. heilschaffende Gerechtigkeit Gottes bezieht, hier der gottgefällige Zustand des Menschen sein, ohne dass auf den Unterschied von Rechtfertigung und Heiligung reflektiert wäre. Sie ist als ein Panzer gedacht, sofern dem, welcher mit dem göttlichen Willen in Uebereinstimmung steht, keine Versuchung beikommen kann. Zu dritt sollen sie (V. 15) an den Füssen mit Kriegsschuhen versehen sein, was mit den Worten *ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης* ausgedeutet wird. Dass die LXX *ἑτοιμασία* und *ἕτοιμος* verschiedentlich als Uebersetzung von מָכוֹן und כּוּן gebrauchen, berechtigt nicht, firmamentum als Bedeutung des Wortes hinzustellen, wie heute allgemein anerkannt ist. Es kann sich nur fragen, ob mit der Bereitschaft (promptitudo) diejenige zum Kampf gemeint ist, welche das Evangelium des Friedens giebt (so z. B. Calv., Harl., Mey., Sod., Oltram.), oder ob eine Bereitschaft für das Evangelium des Friedens in dem Sinne gemeint ist, dass dieses bezeugt und vertreten werden soll (z. B. Chrys., Theophylact, Hofm., Wohl., Kl.). Erstere Fassung empfiehlt sich, weil sie zu dem Bilde des Kampfes besser passt. Andererseits aber hat sie doch bedeutende Missstände: die Kampfbereitschaft ist etwas so Allgemeines, dass jedes beliebige andere Stück der Ausrüstung ebenso darauf gedeutet werden konnte; eine Beziehung zwischen dem Evangelium, welches die Leser kampfbereit macht, grade zu den Feldschuhen ist unerfindlich; erst recht wäre unerklärlich, warum grade in diesem Zusammenhang das Evangelium als Friedensbotschaft bezeichnet wäre. Bedenkt man, dass die Schuhe die ausdauernde und ungehinderte Bewegung möglich machen sollen, dass ferner Jes 52 7 von den *πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης* die Rede und die Beziehung auf diese Stelle um so wahrscheinlicher ist, als P. in der vorliegenden Darstellung fast durchweg sich an Jesaiasworte anlehnt; endlich dass der Zusatz *τῆς εἰρήνης* trefflich passt, wenn es sich um Inhalt und Ziel der evangelischen Verkündigung handelt: so wird doch die zweite Auffassung als die wahrscheinlichere gelten müssen. Nur dass, wie Kl. und Wohl. richtig bemerken, der Ausdruck nicht auf berufsmässige Missionspredigt zu beschränken, sondern von jeglicher Vertretung und Bezeugung des Evangeliums zu verstehen ist. Die Erwähnung der Füsse in der genannten Jesaiasstelle wird den Apostel grade auf diese Deutung der Beschuhung geführt haben, und in die Schilderung des Kampfes passt dieser Zusatz insofern, als

die gesamte Anlage der Stelle zeigt, dass es sich hier nicht nur um Abwehr von Versuchungen handelt, welche an den einzelnen herantreten, sondern um den grossen Kampf zwischen der Gemeinde Christi und der widergöttlichen Macht, welcher erst mit dem Siege des Evangeliums in der Welt sein Ziel erreicht. Ist mit der grossen Mehrzahl der Hndschrr. im Folgenden ἐπὶ πᾶσιν zu lesen (so auch Weiss Textkr. 54), so kann nur übersetzt werden: zu dem allen. Denn die Bedeutung: vor allem (z. B. Luther) passt nicht, da die vorher genannten Stücke, z. B. der ϑώραξ, nicht unwichtiger sind als der Schild, und die Bedeutung „schliesslich" (z. B. Hofm.) will nicht passen, weil noch ebenso viel Stücke im Folgenden genannt werden, als schon genannt sind. Nun ist aber die von Tisch.[8] und Wc.-H. bevorzugte Lesart ἐν πᾶσιν zwar nur von wenigen griechischen Hndschrr. (אBP) bezeugt, indess sind nicht nur darunter die beiden ältesten, sondern es tritt auch das Zeugnis von It., Vulg. und Syr.[p] hinzu, sodass dieselbe die höchste Beachtung verdient. Freilich ist für den Sinn nicht viel gewonnen, wenn man ἐν πᾶσιν dann zum Folgenden zieht. Denn die Uebersetzung in allen Stücken giebt gar keinen Sinn, und die Uebersetzung in allen Fällen will auch nicht passen, da die im Vorigen grade zuerst genannten Stücke doch jedenfalls auch für alle Fälle gemeint sind. Daher dürfte sich am meisten empfehlen ἐν πᾶσιν zum Vorigen zu ziehen, sodass es von ἑτοιμασίᾳ abhängt. Da die Beschuhung eine Erhöhung der Bewegungsmöglichkeit hervorbringen soll, so passt zu diesem Gedanken der Zusatz, dass der Christ unter allen Verhältnissen zur Bezeugung des Ev. bereit sein solle (so auch Wohl.). Der neue Gedanke V. 16 ist also mit ἀναλαβόντες zu beginnen[1]). Da von der vollständigen Rüstung eines Schwerbewaffneten die Rede ist, wird statt der kleineren ἀσπίς der den ganzen Mann deckende ϑυρεός (scutum; die Beschreibung bei Polyb. 6, 23, 2 ff.) genannt und auf das Glauben gedeutet, wobei πίστις selbst-

1) Hofm. und Wohl. wollen mit V. 16 einen neuen Satz beginnen, dessen Hauptverbum δέξασϑε V. 17 sei, wobei ersterer das καί V. 17a mit „auch" übersetzt, letzterer die beiden καί 17a und 17b als Korrelate fasst und „sowohl — als auch" übersetzt. Diese ganze Fassung ist nicht nur gekünstelt, sondern scheitert auch daran, dass dadurch das Nehmen des Schildes in eine sachlich völlig unbegründete Verbindung mit dem Ergreifen von Helm und Schwert gesetzt wäre: indem ihr den Schild nehmt, ergreift auch u. s. w. Wer wie beide Ausleger den Brief für paulinisch hält, hat wahrlich keinen Grund, einer Abweichung von der ursprünglichen Konstruktion aus dem Wege zu gehen, da die Analogien bei P. so häufig sind.

verständlich hier nicht auf das besondere Charisma des sog. Wunderglaubens geht, sondern die allgemeine christliche Bestimmtheit, das in Christo gegebene vertrauensvolle Einheitsverhältnis mit Gott bezeichnet. Wie der Schild die gegen den Krieger geschleuderten Pfeile auffängt und abhält, sodass sie ihm auch dann nichts anhaben können, wenn sie brennend abgeschossen werden und also doppelt furchtbar sind [1]), so hat der Glaube die Macht, auch die furchtbarsten Angriffe des Teufels (*τοῦ πονηροῦ*, bei P. noch II Th 3 3) unschädlich zu machen. Das Glauben ist hier offenbar nicht nur als die Zuversicht gedacht, dass Gott schützen werde, sondern selbst als die schützende Kraft. Er macht den Menschen unversehrbar, denn so weit sein Einheitsverhältnis mit Gott reicht, so weit kann ihm die Macht des Bösen nichts anhaben; ja, er bleibt nicht nur unversehrt, sondern die feindlichen Geschosse verlieren überhaupt die Möglichkeit zu schaden (*σβέσαι*). Indem nun P. in der Lebendigkeit der Rede vergisst, dass er mit Part.-Sätzen angefangen hat, fährt er V. 17 mit einem verb. fin. fort. Sie sollen in Empfang nehmen (*δέξασθε*) — die Vorstellung ist, dass jemand dem Krieger die Waffen darreicht, ohne dass dieser Zug speziell auszudeuten wäre, — den Helm, welcher vom Heil [2]), und das Schwert [3]), welches vom Worte Gottes gedeutet wird.

---

1) Hebr. זִקִּים Prv 26 18 oder זִיקוֹת Jes 50 11; חִצִּים דֹּלְקִים Ps 7 14; lat. malleoli. Sagitta est cannea, inter spiculum et arundinem multifido ferro coagmentata, quae in muliebris coli formam, quo nentur lintea stamina, concavatur, ventre subtiliter et multifariam patens, atque in alveo ipso ignem cum aliquo suscipit alimento; et si emissa lentius arcu invalido, ictu enim rapidiore extinguitur, haeserit usquam, tenaciter cremat aquisque conspersa acriores excitat aestus incendiorum, nec remedio ullo quam superjacto pulvere consopitur. Amm. Marc. 23,4 (Wetst. a. l.) — BDFG lassen den Artikel vor *πεπυρωμένα* aus. Jedenfalls mit Unrecht, da hier nicht von dem Auslöschen von Geschossen die Rede ist, w e n n sie feurig sind, sondern sie von vorn herein als brennend gedacht werden sollen.

2) *Τὸ σωτήριον* sonst nicht bei P., hier aus Erinnerung an Jes 59 17 geflossen. Wenn Sod. gegen die paul. Abfassung des Briefes daraus argumentiert, dass I Th 5 8 der echte P., obwohl er an dieselbe Jesaiasstelle denke, doch *σωτηρία* sage, so ist das unberechtigt. Wie oft zitieren wir selbst eine Bibelstelle, welche eine uns nicht mehr gewohnte Form enthält (z. B. fleusst), bald in dieser, bald in der uns geläufigen Form.

3) *Μάχαιρα*, eigentlich ein grosses Messer bezeichnend, ist in den LXX und im NT der gewöhnliche Ausdruck für das Schwert. *Ξίφος*, eigentlich den graden, zum Stechen geeigneten Degen bezeichnend gegenüber dem gebogenen, zum Hauen bestimmten Säbel, kommt im NT überhaupt nicht vor, wäre übrigens auch hier, wo die stärkste Rüstung bezeichnet werden soll, nicht am Platz gewesen.

Während in der Jesaiastelle Gott sich mit dem Helm rüstet, um Heil zu bringen, ist hier das Heil als dem Christen schon eignend und ihn schützend gedacht, also jedenfalls nicht auf die Heilsvollendung in der Zukunft bezogen [1]). Der Sinn des Bildes ist also: wenn der Christ sich mit dem Bewusstsein durchdringt, dass er aus der Macht des gottfeindlichen Kosmos errettet ist und an dem überweltlichen Gottesreich teil hat, so hat er darin einen Schutz gegen die Anläufe des Bösen wie der Krieger an seinem Helm. Zu dem Begriff Schwert wird, bevor er noch im einzelnen gedeutet wird, die nähere Bestimmung *τοῦ πνεύματος* hinzugesetzt. Denn (gegen Harl. u. A.) dieser Genetiv kann nicht, wie allerdings die vorangehenden *θώραξ τῆς δικαιοσύνης, θυρεὸς τῆς πίστεως, περικεφαλαία τοῦ σωτηρίου*, appositiv gefasst werden. Dann würde nämlich der Geist und das im Folgenden genannte Wort Gottes identisch sein müssen. Nun lässt sich zwar sagen, der Geist Gottes habe sein Wort hervorgebracht oder er wirke durch dasselbe oder teile sich dadurch mit, nicht aber, das Wort Gottes sei der Geist. Daher kann der Genetiv nur gefasst werden im Sinne der Angehörigkeit, um von vorn herein das hier gemeinte Schwert von einem materiellen zu unterscheiden. Auch der Geist, was hier im allgemeinsten Sinne zu fassen ist, besitzt ein Schwert und dieses (*ὅ* per attr. auf *μάχαιρα* bezogen) ist Gottes Wort. Unter *ῥῆμα θεοῦ* kann nun aber nicht das Evangelium im allgemeinen verstanden werden. Schon an sich ist im AT, so oft auch von *ῥήματα θεοῦ* die Rede ist, darunter in den allermeisten Fällen nur ein einzelnes Gotteswort, nicht die Gesamtoffenbarung Gottes verstanden: Ausnahmen machen nur Num 15_{31}. Dtn 4_2. 30_{14}. Im NT kommt das Wort von dem Evangelium nur zweimal Röm 10_8ff., I Pt 1_{25} im Anschluss an ein ATliches Zitat vor und dann mit dem Artikel [2]). Demnach ist völlig unberechtigt, hier den artikellosen Ausdruck gleichbedeutend mit *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* zu fassen. Der Sinn ist vielmehr, dass analog

---

1) Das ist nicht unpaulinisch. Denn nicht allein heisst es II Kor 6_2 ausdrücklich *νῦν ἡμέρα σωτηρίας*, sondern in den meisten Stellen (Röm 1_{16}. 10_{10}. II Kor 1_6) sind Gegenwart und Zukunft in dem Begriffe überhaupt nicht unterschieden. Es würde auch der Gesamtauffassung des P. und speziell unseres Briefes widersprechen, wenn er, der die Christen schon gegenwärtig an dem Auferstehungsleben Christi teilnehmen lässt (2_6), den Begriff der *σωτηρία* schlechterdings sich erst in der Zukunft hätte realisieren sehen.

2) Röm 10_{17}, wo der Artikel nicht steht, ist nicht gemeint, die *ἀκοή* komme durch das Evangelium, sondern wo gehört werden solle, müsse ein Wort Gottes sein, das gehört werden könne.

wie bei der Versuchung Christi in der Wüste in jedem einzelnen Fall ein Wort Gottes, welches grade für diesen Fall geeignet ist, das Schwert bildet, durch welches der Widersacher überwunden wird [1]).

6 18] Die Form des selbständigen Satzes wird nun wieder aufgegeben und die Beschreibung im Part. fortgesetzt. Der Sache nach ist also das Folgende allen einzelnen Stücken der vorigen Aufzählung koordiniert, der Form nach nur dem *δέξασθε* untergeordnet. Das Ergreifen von Helm und Schild ist sachlich ja ebenso wie alles vorher und das im Folgenden über das Gebet Gesagte ein sich immer wiederholender Akt [2]). Auch das Gebet ist ein Stück der Rüstung des Christen, aber die Vergleichung mit einer einzelnen Waffe wird aufgegeben und ohne jedes Bild fortgefahren. Die ersten Worte *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως* sind verschieden aufgefasst. Hofm. will sie zum Vorigen ziehen und von *δέξασθε* abhängig machen. Dadurch wird aber nicht nur in das Vorige ein Moment hineingetragen, welches zu dem Ergreifen von Schwert und Schild in keiner näheren Beziehung steht als zu jedem anderen Stück der Rüstung, sondern das hinzugesetzte *πᾶσα* wird auch ganz unerklärlich. Mey. will den präpos. Ausdruck vom Vorigen und Folgenden loslösen und als ein besonderes Stück der christlichen Bereitschaft betrachten. Aber sein Grund, dass sonst eine tautologische Breite entstehe, ist wie wir sehen werden unzutreffend, und das Nächstliegende ist unbedingt, den Begriff *προσευχή* mit dem Verbum *προσευχόμενοι* zusammenzunehmen und das *διά* wie II Kor 2 4. Röm 2 27. 8 25. 14 20 im Sinne von „unter“ zu nehmen. Beten sollen sie, und zwar so, dass jede der ver-

1) Auch hier liegt ein Jesaiaswort zu Grunde, nämlich 11 4 *πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ*. Das Verbum *πατάσσειν* involviert die Vorstellung des Schwertes, mit dem gehauen wird; der *λόγος τοῦ στόματος αὐτοῦ* entspricht dem *ῥῆμα θεοῦ* hier; in *ἐν πνεύματι* ist (vielleicht unter Reminiszenz an Ps 33 6) die Anknüpfung für *τοῦ πνεύματος* hier gegeben. Die Herbeiziehung dieser Stelle empfiehlt sich um so mehr, als der gleich darauf folgende Vers in V. 14 eben schon verwendet ist. — Durch die im Text gegebene Erklärung fällt jede Veranlassung fort, mit Hofm. die Worte *ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ* als Ausdeutung des Helmes und des Schwertes zu fassen. Wie sollte auch P. darauf gekommen sein, zwei so ganz verschiedene Stücke der Rüstung auf eine und dieselbe Sache zu deuten?

2) Bleek hat also trotz des Widerspruches von Mey. Recht, wenn er sagt, das Part. habe imperativen Sinn; sämtliche Part. in den vorigen Versen würden ja, wenn man sie in selbständige Sätze verwandelte, Imperative werden.

schiedenen Formen des Gebets und der Bitte (so πᾶσα) in Anwendung kommt, wobei προσευχή den Verkehr mit Gott im allgemeinsten Sinne bezeichnet, welcher sich zu Anbetung, Lob, Dank gestalten kann, δέησις speziell das Bittgebet, welches wieder sich zur Bitte wider das Uebel oder zur Erlangung eines Gutes, zur Bitte für sich oder für andere spezifizieren kann. Dem umfassenden Umfang des Gebets in Bezug auf seinen Gegenstand gilt die erste Mahnung; die zweite (ἐν παντὶ καιρῷ) seinem Umfang in Bezug auf die Zeit; die dritte (ἐν πνεύματι) seiner rechten Art. Denn die beiden letztgenannten Momente können nicht nähere Bestimmungen zu dem ganzen Ausdruck διά .... προσευχόμενοι sein: man kann nicht gleichzeitig die verschiedenen Arten des Gebets üben. Vielmehr sind sie (so auch Wohl.) dem διά κτλ. koordiniert, also nur von dem einen Wort προσευχόμενοι abhängig, sodass man sogar, um das ganz deutlich zu machen, hinter letzteres ein Komma setzen könnte. Das ἐν παντὶ καιρῷ (vgl. I Th 5 17) richtet sich gegen den Leichtsinn, der auf die rechte Stimmung zum Gebet oder auf besondere Veranlassung warten will, das ἐν πνεύματι gegen die handwerksmässige Mechanisierung desselben, welche es zu einer blossen Form und zu Lippenwerk macht. Den Gegensatz bildet also nicht das laute Beten, sodass πνεῦμα einfach das Innere des Menschen, das Herz bezeichnete, sondern es ist gemeint, dass das Gebet eine Bethätigung des dem Christen eignenden heiligen Geistes sein soll, sodass das ἐν ebenso gemeint ist wie in der Redensart ἐν Χριστῷ. Eine vierte nähere Bestimmung wird in Form eines Part.-Satzes hinzugefügt: zu diesem Behuf (εἰς αὐτό), nämlich zum Zweck des eben geschilderten Gebetes sollen sie wachen, d. h. gespannte Aufmerksamkeit auf die gesamten Verhältnisse richten, sodass sie keine Veranlassung zum Gebet unbeachtet lassen. Die folgenden Worte ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει κτλ. wie gewöhnlich geschieht mit ἀγρυπνοῦντες zu verbinden, ist logisch nicht wohl möglich. Die Mahnung, in aller Ausdauer zu wachen, würde ganz angemessen sein; aber dass man in Form des Gebetes (ἐν δεήσει) wacht εἰς αὐτό, also behufs des Gebetes, lässt sich nicht sagen: der Zweck würde zugleich als Mittel gedacht sein. Daher wird man nach ἀγρυπνοῦντες ein Komma zu setzen und die beiden Ausdrücke mit ἐν als eine fünfte und sechste Mahnung zur rechten, umfassenden Art des Betens zu betrachten haben. Das προσκαρτερεῖν (das Subst. nur hier im NT, das Verbum vom Gebet auch Kol 4 2. Röm 12 12. Akt 1 14) ist etwas Anderes als das προσεύχεσθαι ἐν παντὶ καιρῷ: dieses bezieht sich auf die Ausdauer im Beten

überhaupt, jenes auf die Ausdauer bei der einzelnen Bitte (vgl. das μὴ ἐγκακεῖν Lk 18 1). Und dann wird schliesslich die Fürbitte für die gesamte Gemeinde (περὶ πάντων τῶν ἁγίων) als notwendiger Bestandteil des Gebets hervorgehoben [1].

6 19. 20] Mit einer förmlich überraschenden Plötzlichkeit geht P. von der Mahnung zur Kampfesbereitschaft, ohne auch nur einen neuen Satz anzufangen, zur Mahnung über, auch seiner Person fürbittend zu gedenken, und damit zum eigentlichen Schluss des Briefes. Diese Fürbitte soll aber infolge seiner augenblicklichen Verhältnisse einen ganz bestimmten Inhalt haben. Er wünscht, dass ihm λόγος gegeben werde. Das liesse sich an sich darauf beziehen, dass ihm der Inhalt seiner Worte von Gott gegeben werde (Mt 10 19. Mk 13 11. Lk 12 12. 21 15). So z. B. Mey., Hofm. Aber einerseits hat P. ja 3 4ff. betont, dass ihm das Geheimnis des Evangeliums offenbart sei; der Stoff seiner Rede braucht ihm also in dieser Hinsicht nicht erst besonders offenbart zu werden. Und andererseits legt die Parallele Kol 4 3 ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου nahe, den Ausdruck an unserer Stelle ebenso zu fassen und auf die Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums zu beziehen, wobei dann allerdings die Voraussetzung ist, dass in seiner dermaligen Lage es ihm an solcher Gelegenheit entweder überhaupt oder doch wenigstens im wünschenswerten Masse fehlt. Ὁ λόγος ist also wesentlich gleich τὸ λέγειν. Dann aber wird der Zusatz ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου nicht zu den vorigen Worten gezogen werden dürfen (so gew., z. B. Kähler: wenn er seinen Mund öffnet), was ein unsäglich matter Zusatz wäre, sondern es wird wie II Kor 6 11 (τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέῳγεν πρὸς ὑμᾶς), vgl. Sir 22 22, von einem weiten Aufthun des Mundes gemeint sein und zum Folgenden gehören, sodass ἐν παρρησίᾳ appositionelle Deutung des bildlichen Ausdrucks ist (Kypke, Koppe). So giebt dann der Infinitivsatz die nähere Bestimmung für den Hauptsatz an. Der Apostel wünscht, dass ihm Gott die Kraft gebe, mit aller Freimütigkeit, ohne Rückhalt und Zagen das Geheimnis des Evangeliums zu verkündigen. Es ist das ein für die Charakteristik des P. überaus interessanter Zug. Er zeigt, dass die gewaltige Zuversicht und der unbezwingliche

---

1) Die gegebene Darlegung wird gezeigt haben, dass Sod. mit Unrecht sagt, die Plerophorie der Ausdrücke widerstrebe jedem Versuch einer logischen Gliederung der einzelnen Momente. Wir haben gar keine Plerophorie der Ausdrücke, sondern im Gegenteil eine grosse Mannigfaltigkeit der für das Gebet geltend gemachten Gesichtspunkte, deren jeder in der knappsten Weise nur mit einem einzigen Wort angedeutet ist.

Mut, von denen die ganze Wirksamkeit des Apostels Zeugnis ablegt, nicht auf blosser Naturbegabung beruht haben, sondern er sie sich sittlich erkämpfen musste. Sehr bemerkenswert ist nach dieser Seite auch II Kor 7 5: ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι. Und bei dem ganzen impulsiven, durch Eindrücke des Augenblicks bestimmbaren Temperament des Ap. ist das auch durchaus begreiflich. Was ihm Furcht einflössen konnte, ist in dem Ausdruck μυστήριον [1]) angedeutet. Unter demselben ist nach 3 3 ff. speziell das Heidenevangelium zu verstehen. Dieses war der Grund der Gefangenschaft des P.; daher lag die Versuchung nahe, damit zurückzuhalten und seine Spitzen abzubrechen. So begreift sich, warum er das Mysterium hier durch den Zusatz bestimmt, dass er um seinetwillen in Banden liege, begreift sich aber auch, warum er den Ausdruck πρεσβεύω und ὑπὲρ οὗ wählt. In beidem liegt für ihn ein Sporn: gehört die Gefangenschaft zu seinem Botschafteramt (πρεσβεύω), so hat er auch in dieser Lage seiner Sendung eingedenk zu bleiben und zu sorgen, dass auch diese Lage wirklich dem Interesse des Mysteriums dient (ὑπὲρ οὗ), welches ihm anvertraut ist. Damit ist nun auch das richtige Verständnis des ἵνα in 20 b gewonnen. Sowohl wenn man dasselbe dem ersten ἵνα subordiniert (z. B. Harl.), als auch wenn man es demselben koordiniert (z. B. Mey.), ergiebt sich die Tautologie, dass P. wieder wünscht freimütig zu predigen. Ganz anders, wenn man das zweite ἵνα mit Bngl., Sod., Wohl. von dem vorausgehenden Relativsatz abhängig macht, sodass es eine nähere Erklärung des ὑπὲρ οὗ ist und im Deutschen ein „nämlich" eingeschoben werden kann. Dann ist der Sinn des Ganzen: möchte ich das Ev. freimütig verkündigen, um des willen, nämlich grade zu seiner freimütigen Bezeugung ich in meiner gegenwärtigen Lage bin. Das ἐν αὐτῷ giebt den Punkt an, in welchem der Freimut stattfinden soll. So zeigt sich, dass der zweite Finalsatz nicht an schwerfälliger Umständlichkeit leidet (so Kl.), sondern P. darin einen Gedanken betont, der geeignet ist, ihm selbst zur Stärkung zu gereichen. Die von ihm gewünschte παρρησία in Verkündigung des Ev. ist ja der Zweck, zu dem seine Gefangenschaft von Gott gefügt ist.

---

1) Nach μυστήριον fehlt in BFG der Genetiv τοῦ εὐαγγελίου. Es erscheint mir aber als unwahrscheinlich, dass derselbe nur versehentlich ausgelassen sei (so Weiss Textkritik 89). Viel näher liegt es, dass der Gen. zugesetzt ist aus der an sich richtigen Empfindung, dass μυστήριον einer näheren Bestimmung bedarf, nur dass übersehen wurde, wie diese nähere Bestimmung sachlich in dem folgenden Relativsatz enthalten ist.

Viel eher könnte der Zusatz ὡς δεῖ με λαλῆσαι als überflüssig und schwerfällig gelten. Aber doch nur, wenn man verkennt, dass auch darin ein neues Moment liegt, mit welchem er sich selbst zur παρρησία ermahnen will. Der Ton liegt nämlich auf δεῖ: denn so, nämlich ἐν παρρ., zu reden ist die mir obliegende Pflicht. Der Gedanke ist ein ähnlicher wie I Kor 9 16 ἀνάγκη μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι.

6 21. 22] Nur in ganz allgemeiner und andeutender Weise hat P. in den vorigen Sätzen seiner Lage Erwähnung gethan. Dass er gefangen war, wird den Lesern nicht unbekannt gewesen sein; angedeutet ist, dass die Gelegenheit zur Predigt ihm von aussen verschränkt ist (ἵνα μοι δοθῇ λόγος), und dass von innen es eines besonderen Mutes bedarf, sie rückhaltlos zu üben (V. 19 b. 20). Mehr zu sagen ist er entweder nicht geneigt oder durch die Umstände gehindert. Was er nicht schreibt, sollen die Leser durch Tychikus, welcher durch den Zusatz ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ hier wie Kol 4 7 (vgl. z. St.) empfohlen wird, erfahren. Das καὶ ὑμεῖς [1]) wird nicht so zu deuten sein, dass wie P. von den Lesern näheres erfahren habe, er nun auch diese näheres von ihm wissen lassen wolle (so Hofm. unter Hinweis auf 1 15). Denn der ganze Brief zeigt, dass er näheres über die Leser eben nicht weiss, und auch 1 15 setzt nur voraus, dass er von dem Dasein christlicher Gemeinden an den betr. Orten gehört hat. Vielmehr wird, mag der Brief nun von P. sein oder nicht, das καὶ ὑμεῖς aus der Erinnerung an Kol 4 7 zu erklären sein: wie die kolossischen Christen, so sollen auch die Leser dieses Briefes durch Tychikus über die persönlichen Verhältnisse des P. (τὰ κατ᾽ ἐμέ), nämlich über sein Ergehen (τί πράσσω, vgl. z. B. Plato Theat. 174 B; Ar. Epict. 1, 1 19) unterrichtet werden. Denn eben zu diesem Zweck (εἰς αὐτὸ τοῦτο) sendet (epist. Aor.) P. den Tychikus, nämlich um einerseits sie, wie schon gesagt, über seine Verhält-

1) In den meisten Hndschrr. steht καὶ ὑμεῖς vor, in BKL nach εἰδῆτε. Was von beiden ursprünglich ist, ist schwer zu sagen. Nur halte ich es für einen Irrtum, wenn Weiss Textkr. 128 meint, dass es des stärkeren Nachdrucks wegen von den Abschreibern vorangestellt sei. Denn bei der Nachstellung hat es mindestens denselben, nach meinem Gefühl sogar noch grösseren Nachdruck. Dagegen möchte für die Ursprünglichkeit der Stellung hinter εἰδῆτε sprechen, dass in den jüngeren Codices sich überhaupt die Neigung zeigt, die regelmässige Konstruktion durch Voranstellung des Subjekts herzustellen (vgl. Weiss l. c.).

nisse aufzuklären (τὰ περὶ ἡμῶν [1]) Wiederaufnahme des τὰ κατ᾽ ἐμέ), und andererseits, wie ergänzend hinzugefügt wird, ihren inneren Menschen (τὰς καρδίας ὑμῶν) durch seelsorgerlichen Zuspruch zu fördern (παρακαλέσῃ; die Beschränkung auf die Bedeutung „Trost", z. B. Mey., ist gegenüber I Kor 14 31. 16 12.15. II Kor 8 6. 9 5 unveranlasst).

6 23. 24] Eigentümlich gefasst ist der Schlussgruss. Dass statt des einfachen ὑμῖν hier τοῖς ἀδελφοῖς gesetzt ist, könnte nur dann als gleichgiltig angesehen werden, wenn man übersähe, dass in V. 24 jedenfalls der Blick des Verfassers auf allen Christen ruht. Demnach werden auch hier die ἀδελφοί nicht nur die nächsten Leser des Briefes sein, sondern den Schluss bildet ein Gebetswunsch des P. für alle Christen. Dann aber ist von vorn herein nicht wahrscheinlich, dass εἰρήνη und ἀγάπη sich auf den speziellen Inhalt des vorstehenden Briefes beziehen. Dazu kommt, dass nicht allein II Th 3 16 auch am Schluss der Gemeinde ἡ εἰρήνη gewünscht wird, sondern auch in den meisten übrigen Briefen der Schlusswunsch von dem θεὸς τῆς εἰρήνης redet (I Th 5 23. II Th 3 16. II Kor 13 11. Röm 16 20 bez. 15 33). In allen diesen Stellen muss εἰρήνη natürlich übereinstimmend gefasst werden und lässt sich ohne Künstelei nicht auf den Frieden im Sinne der Einheit der Gemeinde deuten (gegen Bornemann zu I Th 5 23). Man wird daher in εἰρήνη hier den christianisierten Begriff שָׁלוֹם in der Bedeutung des Heils zu finden haben, entsprechend der Bedeutung des Wortes in den Briefeingängen und in Anlehnung an die Anwendung von שָׁלוֹם als Abschiedsgruss. Diese Fassung liegt hier um so näher, als auch II Kor 13 11 in dem Schlusswunsch von dem θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης geredet wird, wie auch hier diese beiden Begriffe, nur in umgekehrter Ordnung, zusammengestellt werden. Wünscht nun so P. allen christlichen Brüdern Gott gegenüber Heil, welches als Zustand der inneren Einheit und Befriedigtheit gedacht wird, und den Brüdern gegenüber Liebe, so wird der Zusatz μετὰ πίστεως sich nicht blos auf den letzteren Begriff beziehn, sondern auf beide. Wenn nun σύν mehr das äussere Beieinandersein, μετά die innere Zusammengehörigkeit ausdrückt, so will μετὰ πίστεως nicht nur sagen, dass der Glaube als drittes, koordiniertes

---

1) Dass P. mit dem Plural ἡμεῖς hier sich und seine Umgebung meint (Mey. u. V.), halte ich für völlig fernliegend, da in dem ganzen Brief von seinen Begleitern nicht die Rede gewesen ist und P. auch sonst von sich selbst abwechselnd in der ersten Person sing. und plur. redet.

Moment zu den beiden ersteren hinzutreten solle, sondern dass εἰρήνη und ἀγάπη nur dann rechter Art sind, wenn jede von beiden das Glauben als Moment in sich schliesst, wobei klar ist, dass alle hier angestellten Erörterungen über den Unterschied der Wertung des Glaubens hier und bei dem echten P. verfehlt sind. Im Gegenteil beruht auch unsere Stelle auf dem Gedanken, dass jedes religiöse Gut im Christentum nur auf der Grundlage des Glaubens ruht. Wie in den Briefanfängen, werden auch hier die Heilsgüter von dem Gott, der zu den Christen sich Vaterstellung gegeben und dem Jesus Christus, welcher der Herr κ. ἐξ. ist, abgeleitet. An diesen Wunsch schliesst sich dann wie in allen Paulinen noch als letztes Grusswort die Anwünschung der Gnade, aber in einer Form, welche der gehobenen Sprechweise des ganzen Briefes entspricht. Die Gnade soll mit allen sein, welche unsern Herrn Jesum Christum lieben. Schwierigkeit macht die Beziehung des letzten Begriffs ἐν ἀφθαρσίᾳ. Die Worte zu τὸν κύριον Ἰ. Χρ. zu konstruieren (so zuletzt Kl.) ist sprachlich unmöglich: da vor κύριος der Artikel steht, müsste derselbe wiederholt sein, denn dass ἐν ἀφθ. mit κύριος zu einem Begriff zusammengewachsen sei, lässt sich überhaupt nicht sagen, und wenn es der Fall wäre, müsste es wenigstens unmittelbar neben τὸν κύρ. stehn. Aber auch die Verbindung mit ἀγαπ. (so die Meisten), welche äusserlich genommen am nächsten läge, scheitert an der NTlichen Bedeutung von ἀφθαρσία. Dasselbe wird niemals nur zur Bezeichnung der unendlichen Dauer gebraucht (Luth.: die den Herrn Jesum lieb haben unverrückt), sondern bezeichnet das dem Tode entnommene Wesen des überweltlichen Vollendungszustandes. So wird es sich am meisten empfehlen, mit Harl., Hofm., Sod. u. A. den Ausdruck auf χάρις zu beziehen: die Gnade soll allen Christen zu teil werden in Gestalt von (nicht „im Geleit von", Hofm. oder: „mit", Wohl.) unvergänglichem Wesen, d. h. die Teilnahme an der ἀφθαρσία, welche Gotte eignet, und an welcher seine Kinder teil gewinnen sollen, wird als das höchste Gut genannt, welches die göttliche Gnade darzubieten hat. —

BS
3696
.H37

1354130

Haupt
Der Epheserbrief

S.M.U. – Dallas, Texas

BS3696
.H37

13541 3

Haupt
Der Epheserbrief

UNIVERSITY OF CHICAGO
56 505 305